اشرف الانوار

اردو شرح

نور الانوار

2

سنت، اجماع، قیاس

شارح: مولانا عبد الحفیظ صاحب

اشرف الانوار

اردو شرح

نُورُ الانوار

جلد دوم

شارح
مولانا عبدالحفیظ صاحب

مکتبہ رحمانیہ
MAKTABA-E-REHMANIA
اقرأ سنٹر غزنی سٹریٹ، اردو بازار لاہور
فون: 042-37224228-37355743

مکتبہ رحمانیہ

نام کتاب:- اشرف الانوار شرح نور الانوار

شارح: - مولانا عبد الحفیظ صاحب

ناشر:- مکتبہ رحمانیہ

مطبع:- لٹل سٹار پرنٹرز لاہور

ضروری وضاحت

ایک مسلمان جان بوجھ کر قرآن مجید، احادیث رسول ﷺ اور دیگر دینی کتابوں میں غلطی کرنے کا تصور بھی نہیں کرسکتا بھول کر ہونے والی غلطیوں کی تصحیح واصلاح کے لیے بھی ہمارے ادارہ میں مستقل شعبہ قائم ہے اور کسی بھی کتاب کی طباعت کے دوران اغلاط کی تصحیح پر سب سے زیادہ توجہ اور عرق ریزی کی جاتی ہے۔ تاہم چونکہ یہ سب کام انسانوں کے ہاتھوں ہوتا ہے اس لیے پھر بھی غلطی کے رہ جانے کا امکان ہے۔ لہٰذا قارئین کرام سے گزارش ہے کہ اگر ایسی کوئی غلطی نظر آئے تو ادارہ کو مطلع فرمادیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح ہوسکے۔ نیکی کے اس کام میں آپ کا تعاون صدقہ جاریہ ہوگا۔ (ادارہ)

فہرست مضامین اشرف الانوار شرح اردو نور الانوار جلد دوم

عنوان	صفحہ

اشرفی عکسی
اشرف الجواب
حضرت مولانا اشرف علی
صاحب تھانوی رح کا
عظیم شاہکار
حضرت کی تصانیف کا ایک
طویل سلسلہ ہے اور تقریبا ہر موضوع پر آپ
کے قلم سے اسلام اور مسلمانوں کی رہنمائی کی ہے
اشرف الجواب میں ہزار ہا ان اعتراضات اور اشکالات
کے جواب عقل و نقل کی روشنی میں رقم فرمائے ہیں
معمولی اردو خواں طبقہ بھی اس سے پورا فائدہ اٹھا سکتا ہے
مکتبہ تھانوی دیوبند (یوپی)

ثمّ شرع فی التقسیم الثانی فقال و امّا الظاهر فاسمٌ لکلامٍ ظهر المراد بہٖ للسّامع بصیغتہٖ ای لا یحتاج الی الطلب و التأمّل کما فی مقابلاتھا و لا یزاد علی الصیغۃ شیٔ آخر من السّوق و نحوہٖ کما فی النّصّ فخرج ھذا کلّہ من قولہٖ بصیغتہٖ لکن یشترط فی ھذا کون السّامع من اھل اللّسان و فی ازدیاد لفظ الکلام اشارۃ الی انّ ھذا التقسیم ممّا یتعلّق بالکلام کالرّابع کما انّ الاوّل و الثالث یتعلّق بالکلمۃ و المراد من الظھور فی قولہٖ ما ظھر الظھور اللغوی فلا یرد انّ ھذا تعریف الشیٔ بنفسہٖ ۔

ترجمہ

پھر مصنفؒ نے دوسری تقسیم کا بیان شروع کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا اور بہرحال ظاہر اس کلام کا نام ہے جس کے سنتے ہی سننے والے کو مراد معلوم ہو جائے یعنی باقی متقابلات کیطرح طلب اور تأمل کا محتاج نہ ہو۔ اور سیاق کلام یا اس طرح کی اور کوئی چیز صیغہ پر زیادہ نہ کی جائے جیسے کہ نص میں زیادہ کی گئی ہے۔ پس (یہ ساری چیزیں) مصنفؒ کے قول "بصیغتہٖ" سے خارج ہو گئیں۔ لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ سامع (مخاطب) اہل زبان ہو۔ اور لفظ "الکلام" کے اضافہ کرنے میں اس بات کیطرف اشارہ ہے کہ یہ تقسیم کلام سے تعلق رکھتی ہے جیسے کہ چوتھی تقسیم (بھی کلام سے تعلق رکھتی ہے) جس طرح اول اور ثالث تقسیم کلمہ سے متعلق ہے۔ اور مصنفؒ کے قول "ما ظھر" سے ظہور لغوی مراد ہے۔ پس تعریف الشیٔ بنفسہٖ کا اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

تشریح

سابق میں پہلی تقسیم کے تحت چاروں اقسام خاص، عام، مشترک اور مؤول کو پوری تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا گیا ہے۔ اب یہاں سے دوسری تقسیم کا بیان شروع کیا جا رہا ہے۔

شارح نے فرمایا ثمّ شرع الخ پھر ماتنؒ نے دوسری تقسیم کا بیان شروع کیا ہے پس فرمایا اس تقسیم کے تحت پہلی تقسیم ظاہر ہے۔ اور ظاہر اصطلاح میں اس کلام کا نام ہے کہ اس کلام کے سننے کے بعد نفس کلام سے سننے والے کو کلام کے معنیٰ معلوم ہو جائیں اور صرف صیغہ سے ہی مخاطب کی مراد ظاہر ہو جائے اور سامع غور کرنے اور طلب کرنیکا محتاج نہ ہو جسطرح خفی اور مشکل وغیرہ میں مخاطب طلب اور تأمل کا محتاج ہوتا ہے مگر یہ اُسوقت ہے جبکہ سامع اہل زبان ہو۔ ظاہر میں سیاق کلام کا اضافہ بھی نہیں کیا جاتا جسطرح نص پر سیاق کی قید لگائی گئی تھی یعنی نص پر کلام کو مراد کے بیان کرنیکے لئے لایا جاتا ہے اور ظاہر میں ایسا نہیں یعنی مراد کو بیان کرنے کے لئے کلام کو نہیں لایا گیا بلکہ نفس صیغہ سے ہی مراد ظاہر اور واضح ہو جاتی ہے۔

فوائد قیود

شارح نے فرمایا مصنفؒ کے قول "بصیغتہٖ" کی قید سے نص اور مفسر وغیرہ اقسام ظاہر کی تعریف سے خارج ہو گئیں۔

مصنفؒ کا قول "الکلام" اس لفظ کی قید سے اس طرف اشارہ ہے کہ اس تقسیم کا تعلق کلام سے ہے کلمہ سے نہیں جس طرح چوتھی تقسیم کا تعلق کلام سے ہے کلمہ سے نہیں جس طرح چوتھی تقسیم کا تعلق بھی کلام ہی سے ہے اور اول اور ثالث تقسیموں کا تعلق کلمہ سے۔ کیونکہ تقسیم ثانی کے ذریعہ ظہور مراد ہوتا ہے اور چوتھی تقسیم سے اس مراد کے اوپر اطلاع ہوتی ہے اور ان دونوں کا تعلق کلام سے ہے اس لئے تقسیم ثانی اور رابع کا تعلق براہ راست کلام سے ہے۔ جبکہ اول تقسیم باعتبار وضع کے ہے جس کے معنیٰ ہیں کسی لفظ کو معنیٰ کیلئے متعین کرنا اور معنیٰ کی تعیین کا تعلق مفرد سے ہے اسی طرح تیسری تقسیم بھی۔ یہ تقسیم اس لفظ کے باعتبار استعمال کی گئی ہے۔ اور چونکہ لفظ کا استعمال بھی معنیٰ مفرد پر ہے لہٰذا ان دونوں پر مفرد معنیٰ ملحوظ ہیں اور مفرد معنیٰ کلمہ کے ہوتے ہیں۔ اسی لئے اول اور تیسری تقسیم کا تعلق کلمہ سے ہے نہ کہ کلام سے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

جب سوال یہ ہے کہ ظاہر کی تعریف لفظ ظہر سے کی گئی ہے۔ معرَّف اور معرِّف دونوں ایک ہی ہیں۔ اس سے تعریف الشئ بنفسہٖ لازم آتی ہے اور یہ ناجائز ہے کیونکہ اس سے دور لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ دور کی تعریف توقف الشئ علیٰ نفسہٖ کی جاتی ہے۔ اور توقف الشئ علیٰ نفسہٖ شے کا خود اپنی ہی ذات پر موقوف ہونے کو کہتے ہیں اور یہی دور ہے اور دور باطل ہے لہٰذا جو شے کسی بطلان کو مستلزم ہو وہ باطل ہے۔ لہٰذا مصنفؒ کی بیان کردہ تعریف بھی باطل ہے یعنی مصنفؒ کا ظاہر کی تعریف ظہور سے کرنا توقف الشئ علیٰ نفسہٖ ہے اور یہ باطل ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تعریف میں جس ظہور کو استعمال کیا گیا ہے اس سے ظہور لغوی مراد ہے۔ جبکہ ظاہر میں لفظ ظاہر سے اصطلاحی ظاہر مراد ہے۔ اس لئے معرِّف اور معرَّف میں تغایر ثابت ہوگیا اور عینیت باطل ہوگئی اس لئے تعریف الشئ بنفسہٖ نہیں لازم آیا اس لئے دور بھی لازم نہیں آیا۔ اور جب دور لازم نہیں آیا تو ظاہر کی تعریف ظہور سے لغوی معنیٰ کے لحاظ سے کرنا بھی درست ثابت ہوا اور اعتراض باطل ہوگیا۔

وَحُكْمُهٗ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِالَّذِیْ ظَهَرَ مِنْهُ عَلٰی سَبِیْلِ الْقَطْعِ وَالْیَقِیْنِ حَتّٰی صَحَّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ بِالظَّاهِرِ لِاَنَّ غَایَتَهٗ اَنَّهٗ مُحْتَمِلُ الْمَجَازِ وَهُوَ احْتِمَالٌ غَیْرُ نَاشٍ مِنْ دَلِیْلٍ فَلَا یُعْتَبَرُ۔

ترجمہ

اور ظاہر کا حکم یہ ہے کہ جو مطلب اس سے ظاہر ہوتا ہو اس پر عمل کرنا واجب ہے یعنی عمل قطعی اور یقینی طور پر واجب ہے حتیٰ کہ ظاہر سے حدود اور کفارات کا ثابت کرنا صحیح ہے۔ کیونکہ اس کی غایت یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ وہ مجازی معنیٰ کا احتمال رکھتا ہو اور یہ ایسا احتمال ہے جو بلا دلیل کے پیدا ہوا ہے پس اعتبار نہ کیا جائے گا۔

تشریح

ظاہر کا حکم:- مصنفؒ نے فرمایا اس کلام سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ قطعی اور یقینی

ہوتا ہے اور اس پر عمل کا کرنا واجب ہے اور چونکہ ظاہر کا حکم قطعی اور یقینی ہوتا ہے۔ اس سے عقوبات، حدود وکفارات کو ثابت کرنا درست ہے مگر یہ حکم ظنی ہوتا تو اس سے مذکورہ عقوبات کو ثابت کرنا درست نہ ہوتا۔ کیونکہ حدود وکفارات کو دلائل ظنیہ سے ثابت کرنا صحیح نہیں ہے۔

ظاہر اور مجاز کیا ظاہر معنٰے حقیقی کے علاوہ مجاز کا بھی محتمل ہے۔ تو شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا "انہ محتمل المجاز" کہ زیادہ سے زیادہ ظاہر میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے مگر یہ احتمال چونکہ کسی دلیل سے نہیں پیدا ہوتا بلکہ ناشی بغیر دلیل ہوتا ہے لہٰذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

وَاَمَّا النَّصُّ فَمَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ لِمَعْنًى مِنَ الْمُتَكَلِّمِ لَا فِي نَفْسِ الصِّيغَةِ يَعْنِي يُفْهَمُ مِنْهُ مَعْنًى لَمْ يُفْهَمْ مِنَ الظَّاهِرِ بِسَبَبِ اَنَّ الْمُتَكَلِّمَ سَاقَ ذٰلِكَ النَّظْمَ لِذٰلِكَ الْمَعْنٰى لَا بِمُجَرَّدِ فَهْمِهٖ مِنَ الصِّيغَةِ وَالْمَشْهُوْرُ فِيْمَا بَيْنَ الْقَوْمِ اَنَّ فِي النَّصِّ يُشْتَرَطُ السَّوْقُ وَفِي الظَّاهِرِ عَدَمُ السَّوْقِ فَيَكُوْنُ بَيْنَهُمَا مُبَايَنَةٌ فَاِذَا قِيْلَ جَاءَ نِي الْقَوْمُ كَانَ نَصًّا فِي مَجِيْءِ الْقَوْمِ وَاِذَا قِيْلَ رَأَيْتُ فُلَانًا حِيْنَ جَاءَ نِي الْقَوْمُ كَانَ نَصًّا فِي الرُّؤْيَةِ ظَاهِرًا فِي مَجِيْءِ الْقَوْمِ وَلٰكِنْ ذُكِرَ فِي عَامَّةِ الْكُتُبِ اَنَّ الظَّاهِرَ اَعَمُّ مِنْ اَنْ يُّشْتَرَطَ فِيْهِ السَّوْقُ اَوْ لَا وَالنَّصُّ يُشْتَرَطُ فِيْهِ السَّوْقُ الْبَتَّةَ وَهٰكَذَا حَالُ كُلِّ قِسْمٍ فَوْقَهٗ مِنَ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ فَاِنَّ بَعْضَهٗ اَوْلٰى مِنْ بَعْضٍ بِحَيْثُ يُوْجَدُ الْاَدْنٰى فِي الْاَعْلٰى فَيَكُوْنُ بَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَخُصُوْصٌ مُطْلَقًا۔

ترجمہ اور نص وہ کلام ہے جس میں ظاہر سے زیادہ وضاحت ہو مگر یہ وضاحت متکلم کیطرف سے توضیح معنٰے کے سبب سے ہوئی ہو نہ کہ صیغہ کے سبب سے۔ یعنی نص سے ایسے معنٰے سمجھ میں آئیں جو ظاہر میں نہیں سمجھے گئے تھے۔ اس وجہ سے کہ انھیں معنٰے کیلئے متکلم اس نظم کو لایا ہے نہ اس وجہ سے کہ محض صیغہ سے یہ معنٰے سمجھ میں آتے ہیں۔ اور قوم کے درمیان نص کی تعریف کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ نص میں سیاق کلام کی شرط ہے اور ظاہر میں عدم سیاق کلام شرط ہے۔ لہٰذا دونوں کے درمیان تبائن کی نسبت ہے۔ پس جب جاءنی القوم کہا گیا تو یہ کلام قوم کی مجیئت میں نص ہے اور جب کہا جائے کہ رأیت فلانا حین جاءنی القوم تو کلام رویت میں نص ہوگا اور قوم کی مجیئت میں ظاہر واقع ہوگا لیکن عام کتابوں میں مذکور ہے کہ ظاہر اس بات سے عام ہے کہ سیاق کی شرط ہے یا نہیں، البتہ نص میں سیاق کی شرط ہے۔ یہی حال ہے ہر اس قسم کا جو اس کے اوپر ہے جیسے مفسر ومحکم۔ ان میں سے بعض دوسری سے اولٰی ہے اس طور پر کہ ادنیٰ اعلیٰ میں پائی جاتی ہے پس ان میں عموم وخصوص مطلق پایا جاتا ہے۔

تشریح **نص کا بیان**:۔ دوسری تقسیم کی قسم ثانی نص ہے۔ نص وہ کلام ہے جس میں بہ نسبت

ظاہر کے اس میں وضاحت زیادہ ہو۔ اور وضاحت کی وجہ یہ ہے کہ متکلم نے کلام کو ان معنے کیلئے استعمال کیا ہے صرف صیغہ سے ہی اس کے معنے سمجھ میں نہیں آجاتے۔

ظاہر اور نص کا فرق

مصنفؒ نے فرمایا متأخرین کے نزدیک دونوں میں تباین کی نسبت ہے۔ کیونکہ نص کی تعریف ماسیق الکلام۔ یعنی کلام کو اس مقصد کیلئے لایا جانا شرط ہے جب کہ ظاہر میں سوق کلام کی شرط نہیں ہے صرف صیغہ سے ہی مراد ظاہر ہوتی ہے جیسے جاءنی القوم میرے پاس قوم آئی۔ یہ مثال قوم کی آمد کے بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے اس لئے قوم کی مجیئت کو بیان کرنے پر یہ قول نص ہے۔ دوسری مثال رأیت زیداً حین جاءنی القوم" کسی نے کہا۔ اس مثال میں زید کی رویت کے بارے میں یہ کلام نص ہے۔ اور قوم کی آمد کے بیان کرنے میں یہ کلام ظاہر ہے کیونکہ زید کو دیکھنے کے بیان کیلئے اس کلام کو لایا گیا ہے اس کے ظاہر سے قوم کی آمد کی خبر بھی معلوم ہوگئی۔ بہر حال چونکہ نص میں سوقِ کلام کی شرط ہے اور ظاہر میں اس کی شرط نہیں ہے اس لئے دونوں میں مباینت ثابت ہوگئی۔

ظاہر اور نص کے مابین دوسرا فرق

مگر بعض متقدمین کی رائے ہے کہ ظاہر اور نص میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ ان میں سے نص خاص اور ظاہر عام ہے۔ ظاہر میں عموم اس بناء پر ہے کہ اس میں سوقِ کلام پایا جائے جب بھی پائی جائے گی۔ اور سوقِ کلام نہ پایا جائے تو بھی صادق آئے گی مگر نص میں کلام کی شرط ہے۔ اس لئے جہاں سیاقِ کلام پایا جائے گا نص وہاں صادق آئے گی اور سیاقِ کلام جس کلام میں نہ ہوگا نص صادق نہیں آئے گی۔ خلاصہ کلام یہ کہ ظاہر نص میں پایا جاسکتا ہے مگر جہاں ظاہر ہو وہاں نص بھی صادق آئے کوئی ضروری نہیں ہے۔ یہی حال اوپر کی دوسری نصوص کا بھی ہے۔ اوپر کی نص عام اور اس سے نیچے کی خاص ہوگی۔ مثال کے طور پر نص سے اوپر وضاحت میں مفسر ہے اور اس سے اوپر محکم ہے۔ اس سے مفسر بہ نسبت نص کے خاص ہوگی اور نص مفسر سے عام ہوگی کیونکہ نص اس بات سے عام ہے کہ اس کلام میں تاویل و تخصیص کا احتمال رہتا ہے مگر مفسر میں تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں رہتا۔ لہٰذا اس اعتبار سے نص عام، اور مفسر خاص ہے۔ یہی حال مفسر اور محکم کا ہے کیونکہ مفسر سے اوپر محکم ہے۔ محکم میں تاویل و تخصیص یا نسخ کا احتمال نہیں ہوتا جبکہ مفسر تاویل، تخصیص اور نسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ لہٰذا اس اعتبار سے مفسر عام مطلق اور محکم خاص ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ متقدمین کے نزدیک جس طرح ظاہر اور نص کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے اسی طرح نص اور مفسر پھر مفسر اور محکم کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

پھر ان اقسام اربعہ میں سے چونکہ ایک دوسری کے مقابلہ میں اولیٰ اور اعلیٰ ہے، نیز ادنیٰ اعلیٰ میں موجود ہوتا ہے اس لئے ظاہر نص میں اور نص مفسر میں اور مفسر محکم میں پائی جاتی ہے۔

وَحُكْمُهٗ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِمَا وَضَحَ عَلٰى احْتِمَالِ تَاوِيْلٍ هُوَ فِي حَيِّزِ الْمَجَازِ اَيْ حُكْمُ النَّصِّ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِالْمَعْنَى الَّذِيْ وَضَحَ مِنْهُ مَعَ احْتِمَالِ تَاوِيْلٍ كَانَ فِيْ مَعْنَى الْمَجَازِ وَهٰذَا التَّاوِيْلُ قَدْ يَكُوْنُ فِيْ ضِمْنِ التَّخْصِيْصِ بِاَنْ يَكُوْنَ عَامًّا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ وَقَدْ يَكُوْنُ فِيْ ضِمْنِ غَيْرِهٖ بِاَنْ يَكُوْنَ حَقِيْقَةً تَحْتَمِلُ الْمَجَازَ فَلَا حَاجَةَ اِلٰى اَنْ يُقَرَّ عَلٰى احْتِمَالِ تَاوِيْلٍ اَوْ تَخْصِيْصٍ كَمَا ذَكَرَهٗ غَيْرُهٗ وَلَمَّا احْتَمَلَ هٰذَا الْاِحْتِمَالَ النَّصُّ كَانَ الظَّاهِرُ الَّذِيْ هُوَ دُوْنَهٗ اَوْلٰى بِاَنْ يَحْتَمِلَهٗ وَلٰكِنَّ مِثْلَ هٰذِهِ الْاِحْتِمَالَاتِ لَا تَضُرُّ بِالْقَطْعِيَّةِ۔

ترجمہ اس نص کا حکم یہ ہے کہ جو معنٰے اس سے واضح ہوان پر عمل کرنا واجب ہے۔ تاویل کے احتمال کے ساتھ جو مجاز کے درجہ میں ہے۔ یعنی نص کا حکم ان معنٰے پر عمل کرنا واجب ہے جو اس سے واضح ہوں مجاز کے درجہ میں تاویل کے احتمال کے ساتھ یہ تاویل کبھی تو تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے بایں طور کہ نص عام ہو اور تخصیص کا احتمال رکھتی ہو اور اس کے غیر کے ضمن میں ہوتی ہے (یعنی غیر تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے) بایں طور کہ نص حقیقت ہو جو مجاز کا احتمال رکھتی ہو۔ پس حاجت نہیں ہے کہ یوں کہا جائے تاویل یا تخصیص کا احتمال رکھتا ہو جبکہ دوسرے حضرات نے کہا ہے۔ اور جب نص یہ احتمال رکھتی ہے تو ظاہر اس سے کم درجہ کا ہے بدرجۂ اولیٰ احتمال رکھتا ہے۔ لیکن اس قسم کے احتمالات ان کے قطعی ہونے کیلئے مضر نہیں ہیں۔

تشریح

نص کا حکم:- جو معنٰے نص سے ظاہر ہوں ان پر عمل کرنا واجب اور ضروری ہے مگر احتمال تاویل کا باقی رہتا ہے۔ حاصل یہ کہ نص میں جو معنٰے ظاہر اور واضح ہوتے ہیں ان پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے مگر اس میں تاویل کا احتمال باقی رہتا ہے۔ احتمال کی صورت یہ ہے کہ نص اگر عام ہے تو اس میں تخصیص کا اور خاص ہو تو اس میں مجاز کا احتمال باقی رہتا ہے

اعتراض:- اوپر کے بیان سے معلوم ہوا کہ نص میں احتمال تاویل وتخصیص کا باقی رہتا ہے تو پھر مصنفؒ کیلئے مناسب یہ تھا کہ فرماتے "علی احتمال التاویل والتخصیص" تو دوسرے حضرات کے کلام سے مطابقت بھی ہو جاتی۔ دوسرے حضرات نے تاویل کے ساتھ ساتھ تخصیص کا لفظ بھی ذکر فرمایا ہے۔

جواب:- لفظ تاویل ایک عام لفظ ہے جس میں تخصیص بھی پائی جاتی ہے اور مجاز بھی پایا جاتا ہے۔ کیونکہ تاویل لفظ کو اس کے ظاہر سے غیر ظاہر کی جانب پھیرنے کا نام ہے۔ اب یہ غیر ظاہر کی جانب پھیرنا کبھی تخصیص کے ذریعہ ہوتا ہے کبھی مجاز کے ذریعہ۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ لفظ تاویل تخصیص اور مجاز دونوں کو شامل ہے لہٰذا متن میں تاویل کے بعد تخصیص کا لفظ لانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

شارح کی رائے:- شارح ملا جیونؒ نے فرمایا۔ نص جو کہ بمقابلہ ظاہر کے اقویٰ اور اعلیٰ ہے۔ جب وہ تاویل کا احتمال رکھتی ہے تو ظاہر جو کہ مرتبہ میں نص سے کمتر ہے بدرجۂ اولیٰ تاویل کا احتمال رکھے گا۔

ایک سوال: - جب ظاہر اور نص دونوں ہی تاویل کا احتمال رکھتے ہیں تو انکو ظنی کہنا چاہئے، پھر انکو قطعی کیوں کہا گیا ہے۔ اس لئے کہ جو کلام تاویل کا احتمال رکھتا ہے وہ ظن کا فائدہ دیتا ہے۔ اور جب ظن کا فائدہ دیں گے تو قطعی اور یقینی نہ رہیں گے۔

اس کا جواب: - دونوں کے دونوں احتمال ناشی بلا دلیلِ شرعی ہیں اور جو احتمال دلیل شرعی کے بغیر قائم ہو اس سے قطعیت پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا یعنی اس احتمال ناشی بلا دلیل شرعی کی بناء پر کلام ظنی نہیں ہو سکے گا لہٰذا دونوں یعنی ظاہر اور نص بھی ظنی نہ ہوں گے بلکہ قطعی اور مفیدِ یقین رہیں گے۔

وَاَمَّا الْمُفَسَّرُ فَمَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَبْقٰى مَعَهٗ اِحْتِمَالُ التَّاوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ سَوَاءٌ اِنْقَطَعَ ذٰلِكَ الْاِحْتِمَالُ بِبَيَانِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِاَنْ كَانَ مُجْمَلًا فَلَحِقَهٗ بَيَانٌ قَاطِعٌ بِفِعْلِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَوْ بِقَوْلِهٖ فَصَارَ مُفَسَّرًا اَوْ بِاِيْرَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَلِمَةً زَائِدَةً يَنْسَدُّ بِهَا بَابُ التَّخْصِيْصِ وَالتَّاوِيْلِ كَمَا سَيَاْتِيْ۔

ترجمہ اور مفسَّر وہ کلام ہے جس میں نص سے اس قدر زیادہ وضاحت ہو کہ اس میں تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے برابر ہے کہ اس قسم کا احتمال نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کے بیان کی وجہ سے منقطع ہو گیا ہو بایں طور کہ کلام مجمل تھا پھر بعد میں نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کے قول یا فعل سے ایسا بیان لاحق ہو گیا اور وہ کلام مفسَّر ہو گیا، یا اللہ تعالےٰ اس میں کوئی زائد کلمہ بڑھا دیں جس کی وجہ سے تاویل، تخصیص کا دروازہ بند ہو جائے جیسا کہ عنقریب آئے گا۔

تشریح **مفسَّر کا بیان:** - مفسَّر کا حکم یہ ہے کہ اس کے موجب پر عمل کرنا قطعی طور پر واجب ہے۔ نسخ کے احتمال کے ساتھ۔ مطلب یہ ہے کہ ظاہر اور نص کی طرح مفسَّر میں تخصیص اور تاویل کا اگرچہ احتمال باقی نہیں رہتا ہے۔ البتہ جناب رسولِ اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ میں نسخ کا بہر حال احتمال باقی رہتا ہے مگر آپ صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد پورے ہی قرآن سے نسخ کا احتمال ختم ہو گیا اس لئے کہ پورا قرآن بذریعۂ وحی نازل ہوا۔ اور وحی کو وحی کے ذریعہ ہی منسوخ کیا جا سکتا ہے اور آپؐ کی وفات سے وحی کا سلسلہ بند ہو گیا اس لئے اب قرآن کی کسی آیت کے منسوخ ہونیکا احتمال باقی نہیں رہا۔

نسخ کی صورتیں: - قرآن بذریعۂ قرآن منسوخ ہو سکتا ہے یا پھر حدیث شریف سے مگر آپ صلے اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نہ نزولِ قرآن کا کوئی امکان ہے اور نہ بذریعۂ حدیث بیان کا۔ اور جب دونوں کا احتمال نہیں ہے تو آپ کی وفات کے بعد قرآن پاک کے منسوخ ہونے کا بھی امکان باقی نہیں رہا۔

وَاَمَّا المُحکَمُ فَمَا اُحْکِمَ المُرَادُ بِہٖ عَنْ اِحْتِمَالِ النسخِ وَالتَّبْدِیْلِ تَعْدِیَۃً عَنْ ھٰھُنَا بتضمینِ مَعْنَی الامْتِنَاعِ اَیْ اُحْکِمَ المُرَادُ بِہٖ حَالَ کَوْنِہٖ مُمْتَنِعًا عَنْ اِحْتِمَالِ النسخِ وَالتبدِیْلِ سَوَاءٌ کَانَ انقطاعُ اِحْتِمَالِ النسخِ لِمَعْنًی فِی ذَاتِہٖ کَاٰیَاتِ التوحِیْدِ وَیُسَمّٰی مُحْکَمًا لِعَیْنِہٖ اَوْ بِوَفَاۃِ النبیِّ صلی اللّٰہُ علیہِ وَسلم وَیسمّٰی مُحکمًا لغیرِہٖ ولم یذکر فِی تعریفِہٖ لفظ اِزدادَ کَمَا ذَکَرَ فیمَا سَبَقَ تنبیھًا عَلٰی اَنَّ المُحکمَ مَا ازدادہُ وضوحًا عَلَی المفسَّرِ بشئٍ وَاِنَّمَا ازدادَ علیہِ بقوۃٍ فیہِ وَھُوَ عدمُ اِحتمالِ النسخِ فمراتبُ الظھورِ قد تمت علی المفسَّرِ۔

ترجمہ

اور بہر حال محکم وہ کلام ہے جس کا مطلب نہایت قوی اور مضبوط ہو اور جس میں نسخ اور تبدیل کا احتمال بالکل نہ ہو۔ اور احکم کا صلہ عَنْ لائے جس میں اشارہ ہے کہ امتناع کے معنٰی کو متضمن ہے۔ لہٰذا معنٰی یہ ہوئے کہ محکم ایسا کلام ہے جسکی مراد نہایت مضبوط ایسی حالت میں کہ وہ نسخ وتبدیل کے احتمال سے روک دی گئی ہے۔ برابر ہے کہ نسخ کے احتمال کا منقطع ہونا ذاتی معنٰی کیوجہ سے ہو جیسے توحید اور صفات باری تعالٰی کی آیات۔ ان کو محکم لعینہٖ کہا جاتا ہے یا نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی وفات ظاہریہ کیوجہ سے احتمال منقطع ہو۔ اس کا محکم لغیرہٖ نام رکھا جاتا ہے۔ اور مصنفؒ نے محکم کی تعریف میں لفظ ازداد اس لئے ذکر نہیں کیا جب کہ ماسبق میں ذکر کیا ہے اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ محکم وہ ہے جو مفسّر سے وضاحت میں کچھ بڑھا ہوا ہے اور اس میں ______ بقوت کی قید کا اضافہ کیا اس سے مراد یہ ہے کہ محکم نسخ کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا ظہور کے مراتب مفسّر پر ختم ہو گئے۔

تشریح

محکم:۔ حکم سے ماخوذ ہے۔ قاعدہ ہے کہ حکم کے بعد عَنْ نہیں آتا۔ اگر حکم منع کرنے کیلئے معنٰی میں مستعمل ہو تو اس جگہ امتناع کے معنٰی دینے کیلئے عن کا صلہ لایا جا سکتا ہے مصنفؒ کی عبارت میں لفظ احکام جو کہ حکم کی جمع ہے۔ اور عن کے صلہ کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے لہٰذا یہ امتناع کے معنٰی کو مشتمل ہو گا۔

تعریف محکم:۔ محکم وہ کلام ہے جس کی مراد محکم اور مضبوط ہو۔ جس میں نسخ اور تبدیل کا احتمال نہ ہو۔ مطلب یہ ہے کہ اس کلام کو نسخ اور تبدیل سے روک دیا گیا ہے۔

احتمال نسخ کی صورتیں:۔ نسخ کے احتمال کی دو قسمیں ہیں۔ اول اس کلام کے ذاتی معنٰی ایسے ہیں جن کی بناء پر نسخ کا احتمال ختم ہو گیا ہے۔ جیسے وہ آیات جو باری تعالٰے کی توحید پر یا صفات باری تعالٰے پر مشتمل ہیں کیونکہ یہ دونوں لازوال اور ابدی ہیں۔ ان میں تغیر و تبدل ممکن نہیں ہے اس لئے وہ کلام جو توحید وصفات پر دال ہو گا وہ بھی کسی قسم کے نسخ وتبدیل کا احتمال نہ رکھے گا۔

دوسری قسم ۔ جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کی وفات حسرت آیات کیوجہ سے وحی منقطع کا سلسلہ بند ہو گیا ہے ۔ اس لئے نسخ کا احتمال باقی نہیں رہا ۔ اس وجہ سے قرآن یا قرآن سے منسوخ ہو سکتا ہے یا خبر مشہور سے ۔ اور آپؐ کی وفات کے بعد قرآن کا نزول باقی ہے نہ حدیث کا سلسلہ باقی رہا ۔ بلکہ یہ دونوں سلسلے آپؐ کی وفات کے بعد منقطع ہو گئے اس لئے قرآن کے نسخ کا احتمال بھی منقطع ہو گیا ۔ اول قسم کو محکم لعینہ اور دوسری کو محکم لغیرہ کہا جاتا ہے ۔

ولم یذکر فی تعریفہ لفظ ازداد ۔ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے " ازداد " کا لفظ محکم کی تعریف میں ذکر نہیں کیا ہے جسطرح مفسر اور نص کی تعریفوں میں " ازداد " کا لفظ ذکر کیا تھا ۔ جبکہ صاحب توضیح اور دوسرے علماء اصول نے محکم کی تعریف میں اس لفظ ازداد کا ذکر کیا ہے ۔

وجہ اس کی یہ بیان فرمائی کہ چونکہ نص میں بہ نسبت ظاھر کے وضاحت زیادہ ہوتی ہے اس لئے فما ازداد وضوحا کے الفاظ ذکر کئے گئے ۔ اسی طرح نص کی بہ نسبت مفسر میں بھی وضاحت زائد ہوتی ہے اس لئے ماتن نے فما ازداد وضوحا علی النص کہا تھا ۔ مگر محکم میں بہ نسبت مفسر کے وضاحت زیادہ نہیں ہوتی بلکہ یوں کہنا چاہئے ظہور اور وضاحت کے جتنے مراحل ہوتے ہیں وہ سب مفسر میں پائے جاتے ہیں اس لئے محکم کی تعریف اس لفظ ازداد کے ساتھ نہیں بیان کی گئی ۔

البتہ مفسر اور محکم کے درمیان فرق یہ ہے کہ مفسر بہ نسبت محکم زیادہ قوی ہوتا ہے کیونکہ محکم نسخ و تبدیل کا احتمال نہیں رکھتا اور مفسر اس کا احتمال رکھتا ہے ۔

وَحُكْمُهٗ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ مِنْ غَيْرِ احْتِمَالٍ لَا احْتِمَالَ التَّاوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ وَلَا احْتِمَالَ النَّسْخِ فَهُوَ اَتَمُّ الْقَطْعِيَّاتِ فِيْ اِفَادَةِ الْيَقِيْنِ ۔

ترجمہ

اور محکم کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے بغیر کسی احتمال کے اس میں نہ تاویل و تخصیص کا احتمال ہے اور نہ نسخ کا لہٰذا یقین کا فائدہ دینے میں تمام دلائل قطعیہ میں سے سب سے اتم ہے ۔

تشریح

محکم کا شرعی حکم :۔ محکم کا حکم یہ ہے کہ اس کے مقتضٰی پر عمل کرنا واجب ہے اور اس میں منسوخ ہونے ، تبدیل ہونے یا تخصیص کا احتمال بالکل نہیں ہوتا ۔ لہٰذا مذکورہ سابقہ نصوص یعنی ظاہر ، نص اور مفسر اگرچہ یقین کا فائدہ دیتی ہیں اور قطعی بھی ہیں مگر تاویل تخصیص اور نسخ کا احتمال رکھتے ہیں اور محکم قطعی الدلالۃ بھی ہے اور نسخ وغیرہ کا احتمال بھی نہیں رکھتا ۔

ثُمَّ شَرَعَ فِیْ بَیَانِ اَمْثِلَةِ كُلِّ هٰؤُلَآءِ فَقَالَ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا هٰذَا مِثَالُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ فَاِنَّهٗ ظَاهِرٌ فِیْ حَقِّ حِلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبٰوا نَصٌّ فِیْ بَيَانِ التَّفْرِقَةِ

بَيْنَهُمَا لِاَنَّ الْكُفَّارَ كَانُوا يَعْتَقِدُونَ حِلَّ الرِّبٰوا حَتّٰى شَبَّهُوا الْبَيْعَ بِهٖ فَقَالُوا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا فَرَدَّ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَقَالَ كَيْفَ يَكُوْنُ ذٰلِكَ وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا وَمِثَالُهُ الْمَذْكُوْرُ فِيْ عَامَّةِ الْكُتُبِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ فَاِنَّهٗ ظَاهِرٌ فِيْ اِبَاحَةِ النِّكَاحِ نَصٌّ فِي الْعَدَدِ لِاَنَّهٗ سِيْقَ الْكَلَامُ لَهٗ كَمَا سَيَاْتِيْ۔

ترجمہ

پھر مصنفؒ نے ان سب کی مثالیں شروع کیں اور فرمایا کقولہ تعالیٰ اَحَلَّ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور ربٰو کو حرام کیا ہے۔ یہ ظاہر اور نص دونوں کی مثال ہے کیونکہ یہ آیت بیع کی حلت اور ربٰو کی حرمت کے بیان میں ظاہر ہے اور دونوں کے درمیان فرق کرنے میں نص ہے اس لئے کہ کفار ربٰو کے حلال ہونیکا اعتقاد رکھتے تھے یہاں تک کہ انھوں نے ربٰو کے ساتھ بیع کو تشبیہ دیا تھا پس کہا تھا" اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا " کہ بیع مثل ربٰو کے ہے۔ پس اللہ تعالیٰ نے ان پر تردید فرمائی۔ اور فرمایا ایسا کیونکر ہو سکتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے تو بیع کو حلال کیا ہے اور ربٰو کو حرام قرار دیا ہے۔ اکثر کتابوں میں ظاہر اور نص کی دوسری مثال ذکر کی گئی ہے اور یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول" فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ "۔ پس تم اپنی پسندیدہ عورتوں سے نکاح کرو دو دو تین تین اور چار چار۔ یہ آیت نکاح کی اباحت کے بیان میں نص ہے کیونکہ کلام مبارک اسی لئے لایا گیا ہے جس کا بیان عنقریب آئے گا۔

تشریح

ظاہر، نص، مفسر، محکم کی مثالیں:۔ اب یہاں سے ماتن مصنف نے ظاہر، نص، وغیرہ کی مثالیں ذکر فرمایا ہے۔ فرمایا حق تعالیٰ کا قول" اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا " (اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور ربٰو کو حرام فرمایا ہے) یہ ظاہر اور نص دونوں کی مثال ہے۔ اس مثال میں بیع کا حلال ہونا اور ربٰو کا حرام ہونا بیان کیا گیا ہے اور یہ دونوں حکم اس آیت کے لفظ اور صیغہ کلام سے ظاہر اور واضح ہیں لہٰذا یہ آیت بیع کی حلت کے بیان اور ربٰو کی حرمت کے بیان میں ظاہر ہے۔ نیز چونکہ اس آیت کو بیع اور ربٰو کے درمیان فرق کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے۔ اس لئے آیت بیع اور ربٰو کے درمیان فرق کو بیان کرنے میں نص ہوگی۔

ایک سوال:۔ آپ کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ آیت اس مقصد کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے

جواب:۔ تو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ کفار کا عقیدہ یہ تھا کہ ربٰو وسود حلال ہے اور انکا یہ عقیدہ اس قدر ترقی کر گیا کہ انھوں نے بیع کو ربٰو کے ساتھ تشبیہ دینا شروع کر دیا تھا۔ انکا کہنا تھا" اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا " کہ بیع تو ربٰو کے مانند ہے یعنی بیع اسی طرح حلال ہے جس طرح ربٰو حلال ہے۔ گویا اصل حلت تو ربٰو کے اندر ہے۔ اور حلال ہونے میں بیع بھی اسی کے مشابہ ہے۔ حق تعالیٰ شانہٗ نے ان کے اس عقیدہ باطل کو رد فرمایا! یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ بیع مثل ربٰو کے ہے۔ جبکہ حق تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربٰو کو حرام قرار دیا ہے۔ اس سے

ثابت ہوا کہ آیت بیع اور ربوٰ کے درمیان فرق کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔ لیکن اصول کی دوسری عام کتابوں میں ان دونوں (ظاہر اور نص) کی مثال میں باری تعالے کا قول " فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ " (پس تم اپنی پسندیدہ عورتوں سے نکاح کرو دو دو تین تین اور چار چار)

اسلئے کہ یہ آیت نکاح کی اباحت کے بیان میں ظاہر ہے۔ کیونکہ فانکحوا امر کا صیغہ ہے جو درحقیقت وجوب کیلئے آتا ہے مگر اس جگہ اس کا ادنیٰ درجہ یعنی اباحت مراد ہے۔ جس سے نکاح کی اباحت یعنی مباح ہونا ثابت ہوا اور آیت میں عدد کا بھی ذکر ہے۔ یعنی مثنیٰ وثلاث ورباع کو بھی ذکر کیا گیا ہے اس لئے بیانِ عدد کے لئے یہ آیت نص ہے کیونکہ تعداد ہی کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔

قاعدہ:- اس لئے کہ جب امر وجوب کیلئے نہ ہو اور امر کی قید کے ساتھ مقید ہو تو اس قید کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اس کی مثال حدیث میں ارشاد ہے " بِيعُوا سَوَاءً بِسَوَاءٍ " (تم ان اشیاء کو برابر سرابر فروخت کرو) اس حدیث میں بیعوا امر کا صیغہ سواءً بسواءٍ کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ اس لئے اس جگہ بیع کی اباحت یا وجوب کو بیان کرنا مقصود نہیں بلکہ قید یعنی دو دو تین تین اور چار چار کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔

حاصلِ کلام یہ کہ آیت فانکحوا الخ نکاح کی اباحت کے بیان کرنے میں ظاہر اور عدد کے بیان میں نص ہے۔

وَقَوْلُهٗ تَعَالٰی فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ اِلَّآ اِبْلِيْسَ مِثَالٌ لِلْمُفَسَّرِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ فَسَجَدَ ظَاهِرٌ فِيْ سُجُوْدِ الْمَلٰٓئِكَةِ نَصٌّ فِيْ تَعْظِيْمِ اٰدَمَ لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ اَيْ سُجُوْدَ بَعْضِ الْمَلٰٓئِكَةِ بِاَنْ يَكُوْنَ الْمَلٰٓئِكَةُ عَامًّا مَخْصُوْصَ الْبَعْضِ وَيَحْتَمِلُ التَّاْوِيْلَ بِاَنْ سَجَدُوْا مُتَفَرِّقِيْنَ اَوْ مُجْتَمِعِيْنَ فَانْقَطَعَ اِحْتِمَالُ التَّخْصِيْصِ بِقَوْلِهٖ كُلُّهُمْ وَاِحْتِمَالُ التَّاْوِيْلِ بِقَوْلِهٖ اَجْمَعُوْنَ فَصَارَ مُفَسَّرًا

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ پس تمام فرشتوں نے اکٹھا سجدہ کیا۔ یہ مفسّر کی مثال ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا قول فسجد ملائکہ کے سجدہ کرنے کے بارے میں ظاہر ہے۔ اور آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بیان میں نص ہے۔ لیکن بہرحال تخصیص کا احتمال رکھتا تھا یعنی یہ کہ بعض ملائکہ نے سجدہ کیا ہو۔ بایں صورت کہ آیت میں مذکور " الملائکۃ " عام مخصوص منہ البعض ہو۔ اور تاویل کا بھی احتمال رکھتا تھا۔ بایں طور کہ فرشتوں نے متفرق طریق پر سجدے کئے ہوں، ایک ساتھ مجتمع ہو کر سجدہ نہ کیا ہو پس تخصیص کا احتمال تو اللہ تعالے کے قول " کلھم " سے اور تاویل کا احتمال اللہ تعالے کے قول " اجمعون " سے منقطع ہو گیا لہٰذا یہ آیت مفسّر ہو گئی۔

تشریح دوسری آیت " فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ الخ " پس تمام فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیا۔ یہ مفسّر کی مثال ہے۔ اس میں قول " فسجد " ماضی کا صیغہ ہے۔ ملائکہ نے سجدہ کیا۔ یہ لفظ فرشتوں کے سجدہ کرنے کے بیان میں ظاہر ہے اور سجدہ آدم کا کرایا گیا

اس سے معلوم ہوا کہ آدم علیہ السلام کی تعظیم کو بیان کیلئے آیت کو لایا گیا ہے لیکن اس کلام میں احتمال تھا کہ بعض نے سجدہ کیا ہو اور بعض نے نہ کیا ہو تو اس احتمال تخصیص کو باری تعالیٰ کے قول کلھم نے دفع کر دیا۔ دوسرا احتمال یہ بھی تھا کہ تمام ملائکہ نے سجدہ کیا ہو مگر مختلف مراحل میں سجدہ کیا ایک ساتھ سب نے ملکر سجدہ نہ کیا ہو۔ تو اس احتمال کو لفظ اَجْمَعُون نے دور کر دیا۔

بہر حال اس کلام فسجد الملائکۃ میں تخصیص و تاویل کا احتمال تھا۔ تو بعد کے الفاظ کلھم نے تخصیص کے احتمال کو اور علیحدہ علیحدہ متفرق طور پر سجدہ کرنے کے احتمال کو اجمعون نے دور کر دیا۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا اور ایک ساتھ سجدہ کیا اور کلھم اور اجمعون کی قیود سے احتمال تخصیص و تاویل کا دور ہو گیا اور یہ کلام مفسّر ہو گیا

وَلَا يُقَالُ اِنَّهٗ يَبْقٰى اِحْتِمَالُ كَوْنِهِمْ مُتَحَلِّقِيْنَ اَوْ مُتَصَفِّفِيْنَ لِاَنَّهٗ لَا يَضُرُّ فِيْ بَيَانِ التَّعْظِيْمِ عَلٰى اَنَّا لَا نَدَّعِيْ اَنَّهٗ مُفَسَّرٌ مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ بَلْ مِنْ بَعْضِهَا وَكَذَا لَا يُقَالُ اِنَّهٗ اُسْتُثْنِيَ فِيْهِ فَكَيْفَ يَصِيْرُ مُفَسَّرًا اِلَّا اَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ لَيْسَ مِنْ قَبِيْلِ التَّخْصِيْصِ وَلَا مُضِرًّا لِكَوْنِ الْكَلَامِ مُفَسَّرًا عَلٰى اَنَّهٗ اِسْتِثْنَاءٌ مُنْقَطِعٌ اَوْ مَبْنِيٌّ عَلَى التَّغْلِيْبِ وَكَذَا لَا يُقَالُ اِنَّهٗ خَبَرٌ لَا يَحْتَمِلُ النَّسْخَ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ مِثَالًا لِلْمُحْكَمِ لِاَنَّ اَصْلَ هٰذَا الْكَلَامِ كَانَ مُحْتَمِلًا لِلنَّسْخِ وَاِنَّمَا ارْتَفَعَ هٰذَا الْاِحْتِمَالُ بِعَارِضِ كَوْنِهٖ خَبَرًا فَلَا ضَيْرَ فِيْهِ وَلِهٰذَا قَالَ فِي التَّوْضِيْحِ اِنَّ الْاَوْلٰى فِيْ مِثَالِ الْمُفَسَّرِ هُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَافَّةً لِاَنَّهٗ مِنْ اَحْكَامِ الشَّرْعِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ فَاِنَّهٗ مِنَ الْاَخْبَارِ وَالْقِصَصِ۔

ترجمہ

اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ فرشتے سجدہ کرتے وقت حلقہ بند تھے یا صفیں باندھے ہوئے تھے۔ کیونکہ یہ تعظیم کے بیان میں مضر نہیں ہے۔ علاوہ اس کے ہم اس کا دعویٰ نہیں کرتے کہ یہ آیت من کل الوجوہ مفسّر ہے۔ بلکہ دعویٰ ہمارا البعض وجوہ سے مفسر ہونے کا ہے۔ اسی طرح یہ نہ کہا جائے کہ اس آیت میں ابلیس کو مستثنیٰ کیا گیا ہے پھر مفسّر کیونکر ہو جائیگا کیونکہ استثناء تو تخصیص کے قبیل سے ہے ہی نہیں۔ پس یہ بھی کلام الٰہی کے مفسّر ہونے میں مضر نہیں ہے۔ علاوہ ازیں یہ استثناء منقطع ہے یا پھر تغلیب پر محمول کیا گیا ہے بہر حال یہاں تخصیص نہیں پائی جاتی۔ اسی طرح یہ بھی اعتراض نہیں کیا جاسکتا کہ مذکورہ کلام تو خبر ہے اور خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی لہٰذا مناسب ہے کہ یہ محکم کی مثال ہو اس لئے کہ اس کلام کی اصل نسخ کا احتمال رکھتی تھی اور یہ احتمال صرف اس کلام کے خبر ہو جانے کی وجہ سے مرتفع ہوا ہے لہٰذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے اسی لئے توضیح میں کہا ہے کہ مفسّر کی مثال میں سب سے بہتر اللہ تعالیٰ کا قول وقاتلوا المشرکین کافۃً ہے کیونکہ یہ احکام شرع میں سے ہے بخلاف اللہ تعالیٰ کے قول فسجد الملٰئکۃ الخ کے کیونکہ وہ اخبار اور قصص میں سے ہے۔

تشریح

لایقال انہ الخ۔ مفسر کی بیان کردہ مثال پر شارح نے چند اعتراضات وارد کئے ہیں اوران کے جوابات بھی ذکر کئے ہیں۔ ان میں سے پہلا اعتراض۔ اسکی مثال لفظ اجمعون مذکور ہے۔ کہا گیا ہے کہ اس لفظ سے تاویل کا احتمال ساقط ہوگیا اور کلام مفسر بن گیا صحیح نہیں ہے۔ اجمعون سے صرف یہ معلوم ہوا کہ تمام فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا مگر یہ نہیں معلوم ہوسکا کہ حلقہ بناکر سجدہ کیا یا صف بندی کرکے سجدہ کیا تھا۔ یہ احتمال دونوں قیدوں سے ساقط نہیں ہوا اور جب احتمال باقی ہے تو کلام مفسر کیونکر کہا جاسکتا ہے۔

جواب:۔ اس اعتراض کا جواب پیدا کردہ مذکورہ احتمال کہ فرشتوں نے صف بناکر سجدہ کیا تھا یا حلقہ بناکر۔ اس احتمال سے کلام کے مفسر ہونے میں کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کلام بہرحال مفسر ہے۔ کیونکہ کلام کا مقصد یہ تھا کہ حضرت آدم علیہ السلام کی تعظیم وتکریم کو بیان کیا جائے۔ اور آدم علیہ السلام کی تعظیم بہرصورت موجود ہے کہ ملائکہ حلقہ بند ہوں یا صف میں کھڑے ہوں۔ لہٰذا بیان کردہ احتمال آدمؑ کی تعظیم کے بیان میں حائل نہیں نہ مضر ہے۔ اور جب بیان تعظیم کیلئے مضر نہیں جس غرض سے کلام کو لایا گیا ہے لہٰذا جب یہ احتمالِ مذکورہ کلام کے مفسر ہونے کے منافی نہیں تو اس احتمال کے باقی رہتے ہوئے بھی کلام مفسر ہی رہے گا۔ اور مفسر کی مثال میں ذکر کرنا صحیح ہوگا۔

اس اعتراض کا ایک جواب اور بھی دیا گیا ہے کہ باری تعالےٰ کا قول "فَسَجَدَ الْمَلٰئِکَۃُ کُلُّھُمْ اَجْمَعُوْنَ" میں ہم اس کے بالکل مدعی نہیں ہیں کہ یہ کلام جملہ اعتبارات سے مفسر ہے۔ یہ کلام اس اعتبار سے مفسر ہے کہ تمام فرشتوں نے بیک وقت ایک ساتھ حضرت آدم علیہ السلام کا سجدہ کیا نہ کہ ہر اعتبار سے ہم اس کو مفسر کہتے ہیں۔ بہرحال جب ہم تمام اعتبارات سے کلام کے مفسر ہونیکا دعویٰ نہیں کرتے بلکہ صرف بعض اعتبارات سے اس کے مفسر ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں تو بعض اعتبارات کا باقی رہنا اس کے مفسر ہونیکے منافی نہیں ہوسکتا لہٰذا کلام بعض اعتبارات سے مفسر ہے۔

اعتراض ثانی اور اسکا جواب:۔ قول "فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون الا ابلیس" میں ابلیس کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے یعنی تمام ملائکہ نے سجدہ کیا مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیا۔ ابلیس کا استثناء سجدہ کے بارے میں ایک قسم کی تخصیص ہے یعنی ابلیس کو عام ملائکہ کے حکم سے خارج کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ "کلھم اجمعون" کے تاکیدی جملوں کے باوجود یہ کلام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے۔ اور تخصیص کا احتمال رکھنا اس کلام کے مفسر ہونیکے منافی ہے جیساکہ سابق میں گذرچکا ہے کہ مفسر میں احتمال تخصیص وتاویل کا نہیں ہوتا اس لئے یہ کلام مفسر کی مثال نہیں بن سکتا۔

شارح نے اس اشکال کے دو جواب نقل کئے ہیں۔ پہلا جواب تو یہ دیا ہے کہ الا ابلیس کے ذریعہ ابلیس کا استثناء باب تخصیص سے نہیں۔ کیونکہ تخصیص کلام موصول اور مستقل کے ذریعہ ہوتی ہے اور استثناء موصول اگرچہ ہے مگر خود مستقل کلام نہیں ہے۔ اس لئے استثناء کو تخصیص کا نام نہیں دیا جاسکتا اور جب استثناء تخصیص نہیں تو یہ کلام تخصیص کا محتمل بھی نہیں اور جب تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا تو کلام بلاشبہ مفسر کی مثال ہے اس میں کوئی اشکال نہیں۔

دوسرا جواب:۔ شارح نے فرمایا علیٰ انہ ۔الا ابلیس یہ استثناء متصل نہیں کیونکہ ابلیس جماعت ملائکہ میں داخل نہیں وکان من الجن ۔ ابلیس تو جنات میں سے تھا عبادت و ریاضت سے اُس مقام عالی تک پہنچ گیا تھا۔ اور جب اس کا اصلی روپ جنیت ظاہر ہو گیا تو اس کو اس فضیلت سے الگ کر دیا گیا۔ لہٰذا الا ابلیس کا استثناء یہ ستثنیٰ منقطع ہے۔ کیونکہ منقطع وہ مستثنیٰ ہے جو مستثنیٰ منہ کی جنس سے نہ ہو اس لئے ابلیس از جنس ملائکہ نہیں تو اس کا اخراج تخصیص اصطلاحی نہ کہلائے گی۔ کیونکہ تخصیص کے لئے ضروری ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو لہٰذا ثابت ہوا کہ آیت مبارکہ میں ابلیس کا استثناء تخصیص کیلئے نہیں ہے۔ اس لئے یہ اعتراض کہ یہ آیت تخصیص کا احتمال رکھتی ہے لہٰذا مفسر نہیں غلط ہے۔ یہ آیت بلا شبہ کلام مفسر ہے۔

ابلیس کون تھا؟ ابلیس فرشتہ تھا یا جن تھا۔ تو جیسا کہ اہلِ علم کی تحقیق سے ثابت ہوا وہ یہ کہ ابلیس نسلاً اور اصلاً جن تھا۔ البتہ اس کا رہن سہن اور تربیت فرشتوں میں ہوئی اس لئے تغلیباً اس کو ملائکہ میں شمار کر لیا گیا۔ جیسے ابوین ماں اور باپ کو کہا جاتا ہے۔ باپ کو ماں پر غلبہ دیدیا گیا اور دونوں کو مختلف الجنس کے باوجود ابوین کہدیا جاتا ہے۔ اسی طرح قمرین، شمسین اور عمرین میں تغلیب کی رعایت کی گئی ہے۔

حاصل یہ کہ ابلیس حقیقۃً ملائکہ میں سے نہیں بلکہ تغلیباً اس کو ملائکہ کے افراد میں شمار کر لیا گیا اور جب ابلیس حقیقۃً افراد ملائکہ میں سے نہیں ہے تو اس کو مستثنیٰ کرنا تخصیص نہ کہلائیگا اور آیت اپنی حالت پر مفسر باقی رہے گی ابلیس کے استثناء کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

اعتراضِ ثالث:۔ آیت فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون" یہ محکم کی مثال ہے جبکہ آپ نے اسے مفسر کی مثال پر ذکر کیا ہے۔ محکم کی مثال ہونیکی وجہ یہ ہے کہ یہ آیت خبر ہے۔ حق تعالیٰ شانہ نے اس آیت میں خبر دی ہے کہ ملائکہ نے حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کیا مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیا۔ اور قاعدہ ہے کہ خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی اور جو کلام نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ محکم کہلاتا ہے۔ لہٰذا یہ آیت بھی محکم ہے اور اس کو محکم کی مثال میں ذکر کرنا چاہئے نہ کہ مفسر کی مثال میں۔

جواب:۔ یہ کلام اپنے اصل کیوجہ سے نسخ کا محتمل تھا مگر چونکہ اس کو خبریت عارض ہو گئی۔ اس لئے یہ احتمال رفع ہو گیا۔ مطلب یہ ہے کہ اس آیت میں اصلاً حکم دیا گیا تھا کہ وہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں۔ اور یہ حکم ہے اس لئے نسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ یعنی حکم دینے کے بعد حق تعالیٰ اس حکم کو منسوخ کر سکتے تھے اور چاہتے تو ملائکہ کو سجدہ کرنے سے منع کر دیتے۔

اور جب ملائکہ نے امر خداوندی کی تعمیل میں آدم علیہ السلام کو سجدہ کر لیا تو اب یہ امر سے خبر بن گیا اور خبریت عارض ہونیکی وجہ سے نسخ کا احتمال ختم ہو گیا ہے اس لئے کہ نسخ ایسے کلام میں ہوتا ہے جو کلام کسی حکم شرعی پر دلالت کرتا ہو اور ایسے کلام میں نسخ نہیں ہوا کرتا جس میں کوئی واقعہ بیان کیا گیا ہو۔ بہر حال جب یہ آیت اپنی اصل کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتی تھی تو اس کو محکم کی مثال میں ذکر کرنا درست نہیں تھا بلکہ صحیح یہ ہے کہ یہ آیت مفسر کی مثال ہے۔

مفسر کی مثال:۔ فرشتوں کے سجدہ کرلینے کے بعد یہ کلام خبر بن گیا اور کوئی خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی۔ اسلئے صاحب توضیح نے فرمایا۔ مفسر کی بہترین مثال "قاتلوا المشرکین کافۃً" (تمام مشرکین سے قتال کرو) ہے کیونکہ یہ کلام از قسم احکام ہے۔ اور "المشرکین" میں تمام مشرکین داخل ہیں۔ ممکن ہے۔ قتال کا یہ حکم تمام مشرکین کیلئے نہ ہو بلکہ بعض مشرکین کیلئے ہو مگر جب لفظ کافۃً کہا گیا تو تخصیص کا احتمال ختم ہوگیا اور بغیر کسی استثناء کے تمام مشرکین سے قتال کا حکم ثابت ہوگیا اور اس کی وجہ سے یہ کلام مفسر ہوگیا۔

وَقَولُهُ تعالیٰ اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ مثالٌ لِلْمُحْکَمِ لِاَنَّهُ نَصٌّ فِی مَضْمُوْنِهٖ فَلَمْ یَحْتَمِلِ التَّاوِیْلَ وَالنَّسْخَ اِذْ هُوَ مِنْ بَابِ الْعَقَائِدِ فِی بَیَانِ التَّوْحِیْدِ وَالصِّفَاتِ وَلَمَّا لَمْ یَکُنْ هٰذَا مِنْ اَحْکَامِ الشَّرْعِ قَالَ صَاحِبُ التَّوْضِیْحِ هٰهُنَا اَیْضًا اَنَّ الْاَوْلٰی فِی مِثَالِ الْمُحْکَمِ قَوْلُهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلْجِهَادُ مَاضٍ اِلٰی یَوْمِ الْقِیٰمَةِ لِاَنَّهٗ مِنْ بَابِ الْاَحْکَامِ وَلَمْ یَحْتَمِلِ النَّسْخَ لِمَا فِیْهِ مِنْ تَوْقِیْتٍ اَوْ تَابِیْدٍ ثَبَتَ نَصًّا۔

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ کا قول "اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ" (بے شک اللہ تعالیٰ ہر چیز کو جاننے والے ہیں) یہ محکم کی مثال ہے کیونکہ یہ اپنے مضمون میں نص ہے پس تاویل و نسخ کا احتمال نہیں رکھتا وجہ یہ ہے کہ اس کا تعلق عقائد سے ہے اور توحید وصفات کے بیان میں ہے اور جبکہ یہ احکام شرع میں سے نہیں ہے تو صاحب توضیح نے یہاں پر بھی احکام شرع کی مثال ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ محکم کی مثال میں اولیٰ حدیث یہ ہے "الجہادُ ماضٍ یوم القیامۃ" یہ حدیث احکام کے باب میں ہے اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتی کیونکہ اس میں توقیت اور تابید نص سے ثابت ہے۔

تشریح

محکم کی مثال:۔ حق تعالیٰ کا قول "اِنَّ اللّٰہَ بکلِّ شیءٍ علیم" (اللہ تعالیٰ کا علم ہر چیز کو محیط ہے۔ یہ آیت اس مضمون کے لئے صراحۃً دلالت کرتی ہے۔ اس لئے یہ اس کلام میں تاویل اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتا اور چونکہ اس کلام میں باری تعالیٰ کی توحید اور صفات کو بیان کیا گیا ہے۔ اسلئے اس کا تعلق عقائد سے بھی ہے اور عقائد میں کسی تاویل و تنسیخ کا احتمال نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس کلام میں تاویل و نسخ کا احتمال نہیں ہے اور قاعدہ ہے کہ جو کلام نسخ اور تاویل کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ محکم ہوتا ہے۔ اسلئے آیت "اِنَّ اللّٰہَ بکلِّ شیءٍ علیم" محکم کی مثال ہے۔

صاحب نور الانوار کی رائے:۔ آیت "اِنَّ اللّٰہَ بکلِّ شیءٍ علیم" کا تعلق چونکہ عقائد سے ہے احکام کے قبیل سے نہیں۔ جب کہ مثال میں ایسا کلام پیش کرنا چاہئے جو از قسم احکام ہو اس لئے صاحب توضیح نے محکم کی مثال میں "الجہاد ماضٍ الیٰ یوم القیامۃ" ذکر فرمایا ہے کیونکہ یہاں حکم شرعی بیان کیا گیا ہے اور اس حدیث میں نسخ کا احتمال بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس حدیث میں جہاد کی تعیین و توقیت ذکر کی گئی ہے یعنی تا قیامت جہاد جاری

اور باقی رہے گا یعنی فرضیت جہاد کا حکم تا قیامت باقی رہے گا۔ اور جب جہاد کے منسوخ ہونیکا احتمال ختم ہوگیا تو یہ کلام از قسم محکم ہو گا۔

وَيَظْهَرُ التَّفَاوُتُ عِنْدَ التَّعَارُضِ لِيَصِيرَ الْأَدْنَى مَتْرُوكًا بِالْأَعْلَى يَعْنِي لَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَيْنَ هٰذِهِ الْأَرْبَعَةِ فِي الظَّنِّيَّةِ وَالْقَطْعِيَّةِ لِأَنَّ كُلَّهَا قَطْعِيَّةٌ وَإِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ عِنْدَ التَّعَارُضِ فَيُعْمَلُ بِالْأَعْلَى دُونَ الْأَدْنَى فَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ يُعْمَلُ بِالنَّصِّ وَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ النَّصِّ وَالْمُفَسَّرِ يُعْمَلُ بِالْمُفَسَّرِ وَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ يُعْمَلُ بِالْمُحْكَمِ وَلٰكِنَّ هٰذَا التَّعَارُضَ إِنَّمَا هُوَ التَّعَارُضُ الصُّورِيُّ لَا الْحَقِيقِيُّ لِأَنَّ التَّعَارُضَ الْحَقِيقِيَّ هُوَ التَّضَادُّ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ لَا مَزِيدَ لِأَحَدِهِمَا وَهٰهُنَا لَيْسَ كَذٰلِكَ۔

ترجمہ اور ان کے مابین فرق مراتب تعارض کے وقت ظاہر ہوتا ہے تاکہ اعلیٰ کی وجہ سے ادنیٰ کو ترک کر دیا جائے یعنی ان چاروں (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کے درمیان تفاوت (فرق مراتب) ظنی اور قطعی ہونے میں ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ یہ سبھی قطعی ہیں البتہ تفاوت تعارض کے وقت ظاہر ہوتا ہے پس اعلیٰ پر عمل کیا جاتا ہے نہ کہ ادنیٰ پر۔ پس جب ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہو تو نص کے مطابق عمل کیا جائیگا اور جب نص اور مفسّر کے درمیان تعارض ہو تو مفسّر پر عمل کیا جائیگا اور جب مفسّر اور محکم کے درمیان تعارض ہو تو محکم پر عمل کیا جائے گا لیکن یہ محض صوری تعارض ہے حقیقی نہیں ہے اسلئے کہ تعارض حقیقی دو حجتوں کے درمیان برابر کا تضاد ہے دو میں سے کسی ایک کو زیادتی یا فوقیت حاصل نہیں ہوتی اور یہاں ایسی بات نہیں ہے۔

تشریح **چاروں دلیلوں میں اگر تعارض ہو**:۔ مذکورہ چاروں دلائل ظاہر، نص، مفسّر اور محکم ظنی ہیں یا قطعی ہیں۔ اس مسئلے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ چاروں دلائل قطعی اور یقین کا فائدہ دیتی ہیں لیکن اگر کسی مقام پر ان میں باہم تعارض واقع ہو تو ان میں سے جو اعلیٰ ہے اس پر عمل کیا جائے گا اور ادنیٰ پر عمل نہ کیا جائیگا۔ اس لئے کہ جو دلیل اعلیٰ اور اوضح اور اقویٰ ہے اس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت ادنیٰ پر عمل کرنیکے۔

تفصیلات:۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب ظاہر اور نص کے مابین تعارض واقع ہو تو ظاہر پر نص کو ترجیح دیجائے گی۔ اور ثابت بالنص پر عمل کیا جائے گا۔ اور جب نص اور مفسّر کے درمیان تعارض واقع ہو تو مفسّر پر عمل کیا جائے گا۔ اور نص کو ترک کر دیا جائے گا۔ اسی طرح جب مفسّر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہو تو محکم پر عمل کیا جائے گا۔ اسوجہ سے کہ ظاہر کے مقابلے میں نص اعلیٰ اور افضل ہے اور نص کے مقابلے میں مفسّر اعلیٰ و افضل ہے اور مفسّر سے محکم افضل اور اعلےٰ ہے۔

تعارض کی حقیقت:۔ ان کے درمیان پایا جانیوالے تعارض کے بارے میں شارح نے فرمایا یہ کوئی حقیقی تعارض نہیں

ہے بلکہ محض صوری تعارض ہے۔ تعارض صوری سے مراد یہ ہے کہ ایک میں حکم اثبات کا ہو اور دوسری میں حکم نفی کا ہو۔ یہ تعارض حقیقی تعارض نہیں۔ کیونکہ حقیقی تعارض اول تو دو ایسی حجتوں کے درمیان ہوتا ہے جو درجہ میں دونوں برابر ہوں۔ دونوں میں سے کسی کو کوئی فوقیت حاصل نہ ہو اور مذکورہ نصوص کے درمیان یہ بات نہیں پائی جاتی۔ اس لئے کہ چاروں کے مراتب میں تفاوت ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے کہ نص بمقابلۂ ظاہر کے اعلیٰ ہے، مفسّر بمقابلۂ نص کے اعلیٰ ہے اور محکم بمقابلۂ مفسّر کے اعلیٰ ہے۔ لہٰذا جب یہ حقیقت ایک درجہ کی نہیں بلکہ اعلیٰ اور ادنیٰ کا تفاوت پایا جاتا ہے تو درحقیقت مساوی نہ ہوئیں اور جب دونوں میں مساوات نہیں تو ان کے درمیان حقیقی تعارض بھی نہیں واقع ہو سکتا۔ حاصل یہ کہ ان حجج کے مابین تعارض محض صوری تعارض ہے، حقیقی تعارض نہیں ہے۔

مثالُ تعارُضِ الظاهِرِ مَعَ النصِّ قولُهٗ تعالیٰ وَاُحِلَّ لکُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ مَعَ قولِهٖ تعالیٰ فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰی وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ فَاِنَّ الاَوَّلَ ظَاهِرٌ فِی حِلِّ جمیعِ المُحَلَّلَاتِ مِنْ غَیرِ قَصْرٍ علَی الاَربعَۃِ فینبغِی اَنْ تَحِلَّ الزیادۃُ علیہا۔ وَالثانِی نصٌّ فِی اَنَّہٗ لَا یَجُوزُ التَّعَدِّی عَنِ الاَربعَۃِ لاَنَّہٗ سِیقَ لِاَجلِ العَدَدِ فتعارَضَ بینہُمَا فترجَّحَ النصُّ ویَقتَصِرُ علیہَا وقیلَ الاَوَّلُ نصٌّ فِی حَقِّ اشتراطِ المَہرِ وَالثانِی ظاهِرٌ فِی عَدمِ اشتراطِہٖ لاَنَّہٗ سَاکِتٌ عَنْ ذِکرِہٖ وَمُطلَقٌ عَنہُ فتعارَضَ بینہُمَا فیترجَّحُ النصُّ وَیجبُ المَالُ۔

ترجمہ اور نص کے ساتھ ظاہر کے تعارض کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول "وَاُحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ" کا تعارض ان کے قول "فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ" ہے۔ پس اول آیت اس بات میں ظاہر ہے کہ تمام حلال عورتوں سے نکاح حلال ہے جس میں چار کا قصر نہیں ہے۔ لہٰذا مناسب ہے کہ چار سے زائد عورتیں بھی حلال ہوں۔ اور دوسری اس میں نص ہے کہ چار پر زیادتی جائز نہیں ہے کیوں کہ وہ عدد بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے لہٰذا دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہوا پس نص کو ترجیح دی گئی اور اس پر اکتفاء کیا گیا اور کہا گیا کہ اول مہر کی شرط کے بارے میں ہے۔ دوسری نص عدم اشتراط کے بارے میں ہے کیونکہ وہ اس کے ذکر سے ساکت اور مطلق ہے۔ پس دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوا پس نص کو ترجیح دی گئی اور مال واجب قرار دیدیا گیا۔

تشریح حق تعالیٰ کا قول "وَاُحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ" (ان کے علاوہ تمام عورتیں تمہارے لئے حلال کی گئی ہیں کہ اپنا مال دیکر تم ان سے نکاح کرلو) دوسری آیت "فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ" (پس تم اپنی پسندیدہ عورتوں سے دو دو تین تین اور چار چار کی تعداد میں نکاح کرلو)

یہ دو آیتیں ہیں۔ ان میں سے اول آیت اُحِلَّ لَکُمْ الخ ہے۔ تمام محللات سے نکاح کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ یعنی کسی عدد کی تعیین نہیں بلکہ تمام عورتوں سے نکاح کے جواز کو ثابت کرتی ہے۔ گویا بیان جواز نکاح میں یہ ظاہر ہے جس میں کوئی عدد مخصوص نہیں کیا گیا۔

دوسری آیت اس بارے میں نص ہے کہ مسلمان دو دو تین تین اور چار چار سے نکاح کر سکتا ہے یعنی چار عورتوں سے زائد نکاح کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ آیت عدد کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے اس لئے بیانِ عدد میں یہ آیت نص ہے۔
بیانِ عدد کی دلیل:۔ آیت میں لفظ مثنیٰ وثلث الخ فانکحوا ماطاب لکم سے حال واقع ہے اور حال اپنے ذوالحال کے لئے قید ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا آیت میں جوازِ نکاح عدد کے ساتھ مقید ہو گیا اور کسی کلام میں جو کسی چیز کو قید کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے تو وہ قید ہی مقصود بالکلام ہوتی ہے۔ لہٰذا اس آیت میں قید یعنی بیانِ عدد ہی مقصود ہوگا۔ صرف مقید یعنی نکاح کا بیان کرنا مقصود نہ ہوگا۔ لہٰذا یہ آیت بیانِ عدد کیلئے نص ثابت ہوئی۔ اور پہلی آیت تمام محللات (حلال عورتوں) سے نکاح کے حلال ہونے میں ظاہر ہے جس میں کسی عدد کی تحدید نہیں کی گئی ہے اس میں ظاہر ہے۔
اور دوسری آیت چار عورتوں سے زائد کے جائز نہ ہونے میں نص ہے۔ لہٰذا ظاہر اور نص کے درمیان بظاہر تعارض واقع ہوا۔ اس نص کو ترجیح دی گئی اور جوازِ نکاح صرف چار عورتوں تک محدود رہا۔ اس سے زائد نکاح کرنا درست نہ ہوگا۔
تعارض کی دوسری صورت:۔ یہ ہے بعض نے کہا پہلی آیت یعنی اُحِلَّ لکم ما وراء ذٰلکم الخ والی آیت میں مہر کو بیان کیا گیا ہے اور اسی کو بیان کرنے کے لئے آیت کو لایا گیا ہے۔ لہٰذا مہر کے بیان میں یہ آیت نص ہے۔ اور دوسری آیت یعنی فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنیٰ الخ والی آیت مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے۔ کیونکہ یہ آیت بیانِ مہر سے ساکت ہے یعنی نہ مہر کا شرط ہونا ذکر کیا گیا نہ غیر شرط ہونا مذکور ہے۔ تو خلاصہ یہ نکلا کہ اول آیت مہر کے شرط ہونے میں نص ہے۔ اور دوسری آیت مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے۔ اس لئے دونوں میں تعارض واقع ہوا۔ اور قاعدہ ہے کہ جب نص اور ظاہر میں تعارض ہو تو نص کو ترجیح دی جاتی ہے۔ لہٰذا اول آیت "اُحل لکم ما وراء ذٰلکم ان تبتغوا باموالکم الخ" راجح اور معمول بہا ہوگی اور نکاح میں مہر واجب ہوگا۔

وَمِثَالُ تَعَارُضِ النَّصِّ مَعَ الْمُفَسَّرِ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلٰوةٍ مَعَ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ المستحاضة تتوضأ بوقتِ كلِّ صلوةٍ فانَّ الاول نصٌّ يقتضي الوضوءَ الجديدَ لكلِّ صلوةٍ اداءً كان اوقضاءً فرضاً كان اونفلاً لكنّهٗ يحتمل تاويلَ ان يكون اللامُ بمعنى الوقتِ فيكفي الوضوءُ الواحدُ في كلِّ وقتٍ فتؤدّي بهٖ ما شاءت من فرضٍ ونفلٍ والثاني مفسَّرٌ لا يحتمل التاويلَ لوجدان لفظِ الوقتِ فيهِ صريحاً فاذا تعارض بينهما يصار الى ترجيح المفسَّرِ فيكفي الوضوءُ الواحدُ في كلِّ وقتِ صلوةٍ مرّةً واحدةً والشافعيُّ لم يتنبّهْ بهٰذا فعمِلَ بالحديثِ الاوّلِ۔

ترجمہ اور مفسّر کے ساتھ نص کے تعارض کی مثال حدیث "المستحاضة تتوضأ لكل صلوة" (مستحاضہ ہر نماز کیلئے وضو کرے) اس حدیث کے ساتھ متعارض ہے۔ آنحضورؐ نے فرمایا "المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة

(مستحاضہ ہر وقت کی نماز کیلئے وضو کرے) کیونکہ پہلی نص تقاضہ کرتی ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کیلئے وضوء جدید کرے۔ خواہ نماز قضاء ہو یا ادا اور پھر یا فرض ہو یا نفل لیکن بیشک اس بات کی تاویل کا احتمال رکھتی ہے کہ لام وقت کے معنیٰ میں ہو۔ پس ایک ہی وضوء ہر وقت میں کافی ہوگا پس اس وضوء سے جو نمازیں چاہے ادا کرے فرض ہو یا نفل وغیرہ۔ اور دوسری روایت مفسر ہے جو تاویل کا احتمال نہیں رکھتی کیونکہ اس میں لفظ وقت موجود ہے۔ پس جب دونوں روایتوں میں تعارض واقع ہوا تو مفسر کی ترجیح کو اختیار کیا جائے گا پس وضوء واحد ایک وقت کی نماز کیلئے کافی ہوگا اور وہ بھی صرف ایک مرتبہ وضو کرنا پڑے گا اور امام شافعیؒ اس پر متنبہ نہیں ہوئے لہٰذا انھوں نے حدیث اول پر عمل فرمایا۔

تشریح

نص اور مفسر کا تعارض:۔ دونوں کے تعارض کی مثالیں۔ حدیث المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوٰۃ۔ مستحاضہ عورت ہر نماز کیلئے وضو کرے۔ دوسری حدیث ہے "المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ" مستحاضہ ہر وقت کی نماز کیلئے وضو کرے۔

اول حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کیلئے وضوء جدید کرے خواہ فرض ہو یا سنت ہو، نفل ہو یا واجب اور قضاء نماز سب کیلئے الگ الگ وضو کرے چاہے وقت میں کرے یا غیر وقت میں۔

اور دوسری حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ مستحاضہ نماز کے ہر وقت میں وضو کرے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک وقت میں ایک وضو کرنا واجب ہے۔ پھر وقت کے اندر اندر نماز جو چاہے پڑھے۔ فرض، واجب، نفل اور قضاء وغیرہ۔ اول آیت میں لفظ لکل صلوٰۃ میں دو لام مذکور ہے۔ وہ وقت کیلئے ہے۔ یعنی لام سے وقت کے معنیٰ مراد ہوں کہ مستحاضہ کیلئے ایک وقت میں ایک وضو کافی ہے۔ پھر اس وضوء سے جو چاہے نماز پڑھ لے۔ اس کی مثال آتیک لصلوٰۃ الظہر ہے۔ اس مثال میں لام وقت کے معنےٰ میں ہے۔ یعنی میں تیرے پاس صلوٰۃ ظہر کے وقت آؤں گا۔

اعتراض:۔ لام وقت کو وقت کے معنیٰ میں لینے پر ایک اشکال ہے۔ وہ یہ کہ لام ایک حرف ہے اور وقت اسم ہے۔ اور حرف کو اسم کے لئے مجازاً استعمال کرنا درست نہیں۔

اس اعتراض سے احتراز کیلئے مناسب یہ ہے کہ اس جگہ لام کو وقت کے معنیٰ میں لینے کے بجائے لفظ وقت کو محذوف مان لیا جائے۔ یعنی لوقت کل صلوٰۃ کہا جائے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ مستحاضہ عورت پر ہر نماز کیلئے وضو کے واجب ہونے پر یہ حدیث نص ہے۔ اور دوسری حدیث "المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ" مفسر ہے۔ جس میں وقت کا لفظ صراحۃً مذکور ہے۔ لہٰذا اس پر کسی تاویل کا احتمال نہیں۔ بلکہ ایک وقت میں ایک وضو کافی سمجھا جائے گا۔ اور پھر اس وقت میں جو نماز چاہے مستحاضہ پڑھ سکتی ہے۔

حاصل یہ کہ اول حدیث نص ہے اور دوسری حدیث مفسر ہے اور مفسر کو نص پر ترجیح حاصل ہے۔ لہٰذا مفسر پر عمل کیا جائے گا اور مستحاضہ کے لئے اس حدیث کی رو سے ایک وقت وضو کرنے کے بعد دوسرے وضو کی حاجت نہ ہوگی۔ بلکہ ایک ہی وضو سے اس وقت کے اندر متعدد نمازیں فرض، واجب، قضاء، نفل پڑھنے کی اجازت ہوگی۔

امام شافعیؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ ان کا قول یہ ہے کہ مستحاضہ ایک وقت میں ہر نماز کیلئے جداگانہ نیا وضو

وضو کرے گی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دوسری حدیث ان کے سامنے نہیں تھی۔

وَمِثَالُ تَعَارُضِ الْمُفَسَّرِ مَعَ الْمُحْكَمِ قَوْلُهُ تَعَالٰى وَاَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ مَعَ قَوْلِهِ تَعَالٰى وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا فَاِنَّ الْاَوَّلَ مُفَسَّرٌ يَقْتَضِيْ قَبُوْلَ شَهَادَةِ مَحْدُوْدِيْنَ فِي الْقَذْفِ بَعْدَ التَّوْبَةِ لِاَنَّهُمَا صَارَا عَدْلَيْنِ حِيْنَئِذٍ وَالثَّانِيْ مُحْكَمٌ يَقْتَضِيْ عَدَمَ قَبُوْلِهِمَا لِوُجُوْدِ التَّابِيْدِ فِيْهِ صَرِيْحًا فَاِذَا تَعَارَضَ بَيْنَهُمَا يُحْمَلُ عَلَى الْمُحْكَمِ هٰكَذَا فِيْ كُتُبِ الْاُصُوْلِ وَمَا قِيْلَ اِنَّهُ لَمْ يُوْجَدْ مِثَالُ تَعَارُضِ الْمُفَسَّرِ مَعَ الْمُحْكَمِ فَمِنْ قِلَّةِ التَّتَبُّعِ۔

ترجمہ اور مفسر کے تعارض کی مثال محکم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا قول "وَاَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ" (اور تم اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنالو) جو "لَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا" کے ساتھ متعارض ہے (اور تم ان کی شہادت کبھی قبول مت کرو) اول آیت مفسر ہے جو محدودین فی القذف کی شہادت توبہ کرنے کے بعد قبول کئے جانے کا تقاضہ کرتی ہے کیونکہ توبہ کرلینے کے بعد دونوں عادل ہوگئے۔ اور دوسری آیت محکم ہے شہادت نہ قبول کرنیکا تقاضہ کرتی ہے کیونکہ اس میں ابدًا کی قید صراحۃً موجود ہے۔ پس جب ان دونوں (مفسر اور محکم) میں تعارض واقع ہوا تو محکم پر عمل کیا جائے گا۔ اصول کی کتابوں میں ایسا ہی مذکور ہے اور وہ جو کہا گیا ہے کہ مفسر کے تعارض کی مثال محکم کے ساتھ موجود نہیں ہے تو وہ محض تتبع وجستجو کی وجہ سے کہا گیا ہے۔

تشریح **مفسر اور محکم کا تعارض:۔** حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَاَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ" (اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنالو۔ دوسری آیت ہے "وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا" (اور انکی شہادت کبھی بھی قبول مت کرو) جن لوگوں پر حد قذف جاری کی گئی ہے۔

ان دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہوا۔ ان دونوں میں سے اول آیت مفسر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ توبہ کر چکے ہوں حد قذف جاری ہونے کے بعد۔ تو ایسے لوگوں کی گواہی قبول کرلو۔ اس لئے کہ حد جاری ہونے کے بعد محدود فی القذف دونوں افراد عادل ہو گئے۔ اور عادل کے بارے میں ارشاد ہے "واشہدوا ذوی عدل منکم" یعنی اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنالو۔ اور گواہ بنانیکے لئے لازم ہے کہ ان کی گواہی قبول کی جائے۔ لہٰذا یہ آیت مفسر ہے جس سے ان دونوں کی گواہی کی قبولیت کا حکم ہے۔ اور دوسری آیت "ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدًا" انکی گواہی کبھی قبول نہ کرو۔ محکم ہے۔ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ جن لوگوں پر حد قذف جاری کی گئی وہ محدود فی القذف ہیں۔ ان کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کی جائے۔ کیونکہ آیت میں ابدًا کا لفظ مذکور ہے جو دلالت کرتا ہے تابید اور دوام پر یعنی قاذف جس نے تہمت لگائی اس کی گواہی کبھی قبول نہ کی جائے توبہ کرلیا ہو یا نہ کیا ہو۔ لہٰذا توبہ کے بعد بھی ان کی گواہی مقبول نہ ہونی چاہئے۔

بہر حال دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہوا۔ دوسری آیت محکم اور اول آیت مفسر ہے۔ اور محکم اور مفسر کے تعارض کے وقت محکم کو ترجیح دی جاتی ہے اور محدود فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ کی جائے گی۔

بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ مفسر اور محکم کے درمیان تعارض کی مثال موجود نہیں ہے۔ تو بقول شارح یہ ان کے تلاش اور تتبع کی کمی کی وجہ سے ہوا ہے۔

چند اعتراضات اور ان کے جوابات: آیت "واشھدوا ذوی عدل منکم" کو مفسر قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ مفسر کی تعریف یہ ہے کہ جو تاویل اور تخصیص کا احتمال نہ رکھتی ہو علاوہ نسخ کے۔ جب کہ آیت واشھدوا ذوی عدل منکم" متعدد امور کا احتمال رکھتی ہے۔ لفظ واشھدوا صیغۂ امر ہے اور امر وجوب کے لئے آتا ہے اور ندب کیلئے بھی۔ نیز ان دونوں کے ماسوا بہت سے دوسرے معانی کیلئے آتا ہے۔ نیز آیت اپنے اطلاق کیوجہ سے نابینا اور غلام کو بھی شامل ہے۔ اس لئے کہ صفت عدل کے ساتھ متصف غلام اور نابینا بھی ہو سکتے ہیں جبکہ بالاجماع دونوں آیت میں مراد نہیں ہیں۔ ان احتمالات کے موجود ہوتے ہوئے اس آیت کو مفسر کس طرح کہا جا سکتا ہے۔

جواب:۔ مذکورہ اعتراض کا جواب ہم نے اس آیت کو تمام اعتبارات سے مفسر نہیں کہا ہے صرف قبول شہادت کے لحاظ سے اس کو مفسر مانا ہے۔ لہٰذا قبولِ شہادت میں مذکورہ احتمالات مانع نہیں ہیں۔ لہٰذا اس آیت کے مفسر ہونے میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا۔

اب رہی یہ بات کہ یہ آیت اپنے اطلاق کیوجہ سے دونوں کو شامل ہے یعنی غلام اور نابینا کو بھی۔ تو جواب میں کہا جا سکتا ہے کہ آیت مطلق ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ مطلق میں فردِ کامل مراد ہوتا ہے اور نابینا اور غلام کمال سے خالی ہیں۔ یعنی یہ دونوں ذوی عدل منکم کے کامل افراد نہیں ہیں اس لئے آیت ان قسم کے افراد کو شامل نہیں۔

اعتراض ثانی:۔ اس موقع پر محشی نے دوسرا اعتراض یہ نقل کیا ہے کہ ان دونوں آیتوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے۔ اس لئے کہ اول آیت اس حکم کو بیان کرتی ہے کہ "واشھدوا ذوی عدل منکم" اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بناؤ۔ گویا اس آیت میں گواہ بنانے کا حکم دیا گیا ہے۔ دوسری آیت "ولا تقبلوا لھم شھادۃً ابداً" انکی گواہی کبھی قبول نہ کرو۔ یعنی ادائیگیٔ شہادت کیوقت شہادت کے قبول نہ کرنیکا حکم ہے اور گواہ بنانے کے لئے یعنی اشہاد کے لئے قبول کرنا لازم نہیں ہے۔ چنانچہ اندھے اور محدود فی القذف کو گواہ بنانا درست ہے اور انکی گواہی سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر یہ شہادت ادا کریں تو انکی شہادت قبول نہ کی جائے گی۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ اشہاد کے لئے قبولِ شہادت لازم نہیں۔ بہر حال پہلی آیت کا حکم اشہاد کا ہے اور دوسری کا حکم قبولِ شہادت کا۔ تو ان دونوں کے درمیان کوئی تعارض نہ رہا۔ اور اگر مان بھی لیا جائے کہ اشہاد کے لئے شہادت کا قبول کرنا لازم ہے تو کہا جائیگا کہ پہلی واشھدوا ذوی عدل الخ محدود فی القذف کی شہادت کے قبول کئے جانے پر اشارۃً دلالت کرتی ہے۔ اور دوسری آیت

وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا، شہادت کے قبول نہ کئے جانے پر عبارۃ النص سے دلالت کرتی ہے اور دونوں دلالتیں الگ الگ ہیں اس لئے کوئی تعارض نہ واقع ہوگا۔

جواب:۔ ہم نے پہلے تمہید میں عرض کر دیا تھا کہ ان چاروں دلائل کے درمیان تعارض صرف دورۃً ہے، حقیقۃً کوئی تعارض نہیں ہے اور مذکورہ بالا دونوں آیتوں میں تعارض حقیقی یقیناً ہے مگر صوری تعارض تو بہرحال موجود ہے۔ لہٰذا اب کوئی اشکال وارد نہ ہوگا۔

ثُمَّ اَنَّ الْمُصَنِّفَ ذَكَرَ مِثَالًا لِتَعَارُضِ النَّصِّ مَعَ الْمُفَسَّرِ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفِقْهِيَّةِ عَلٰى سَبِيْلِ التَّفْرِيْعِ فَقَالَ حَتّٰى قُلْنَا اِنَّهُ اِذَا تَزَوَّجَ اِمْرَأَةً اِلٰى شَهْرٍ اَنَّهُ مُتْعَةٌ يُرِيْدُ اَنَّ قَوْلَهُ تَزَوَّجَ نَصٌّ فِي النِّكَاحِ لٰكِنَّهُ يَحْتَمِلُ تَاوِيْلَ اَنْ يَكُوْنَ نِكَاحًا اِلٰى اَجَلٍ فَيَكُوْنُ مُتْعَةً وَقَوْلُهُ اِلٰى شَهْرٍ مُفَسَّرٌ فِي هٰذَا الْمَعْنٰى لَا يَحْتَمِلُ اِلَّا كَوْنَهُ مُتْعَةً فَيُحْمَلُ عَلَى الْمُتْعَةِ وَلٰكِنْ لَا يَخْلُوْ هٰذَا مِنَ الْمُسَامَحَةِ لِاَنَّ قَوْلَهُ اِلٰى شَهْرٍ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ تَزَوَّجَ وَلَيْسَ كَلَامًا مُسْتَقِلًّا حَتّٰى يَكُوْنَ مُفَسَّرًا يَصْلُحُ مُعَارِضًا فَكَاَنَّهُ اَرَادَ اَنَّ هٰذَا الْكَلَامَ دَائِرٌ بَيْنَ كَوْنِهِ نِكَاحًا وَبَيْنَ كَوْنِهِ مُتْعَةً فَرُجِّحَتِ الْمُتْعَةُ۔

ترجمہ: پھر مصنفؒ نے بطور تفریع نص کے تعارض کی مثال مفسَّر کے ساتھ فقہی مسائل سے دی ہے۔ فرمایا یہاں تک ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے عورت سے ایک مہینہ کیلئے نکاح کیا تو یہ متعہ ہے نکاح نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اس مثال میں اس کا قول تزوج نکاح کے معنیٰ میں نص ہے لیکن اس بات کی تاویل کا احتمال رکھتا ہے کہ یہ کسی مدت تک کیلئے کیا گیا ہو لہٰذا یہ متعہ ہو جائیگا۔ اور اس کا قول "الی شہر" اس معنٰے میں مفسر ہے صرف متعہ ہی کا احتمال رکھتا ہے۔ لہٰذا اس کو متعہ پر محمول کیا جائے گا لیکن یہ مثال مسامحت سے خالی نہیں ہے کیونکہ "الی شہر" کا لفظ تزوج سے متعلق ہے کوئی مستقل بنفسہ کلام نہیں ہے تاکہ مفسر ہو کر اس کے معارض بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ پس گویا مصنفؒ نے مراد لیا ہے کہ یہ کلام نکاح اور متعہ دونوں کے درمیان دائر ہے پس متعہ کو ترجیح دیدی گئی۔

تشریح: **فقہی مسائل سے تعارض کی مثالیں**:۔ مصنفؒ نے سابق میں فرمایا کہ جب ان چاروں کے درمیان تعارض واقع ہو تو ان میں سے اعلیٰ کو ادنیٰ پر ترجیح دی جائے گی۔ اس تعارض کی مثال مسئلۂ فقہیہ سے نقل کیا ہے جس میں نص اور مفسَّر کے درمیان تعارض مذکور ہے۔

مسئلہ:۔ ایک شخص نے ایک عورت سے ایک ماہ کی مدت کیلئے نکاح کیا۔ نکاح موقت شرعاً جائز نہیں بلکہ یہ تو متعہ ہے نہ کہ نکاح۔ کیونکہ مرد کا قول تزوجتُ باب نکاح میں نص ہے کیونکہ اس کو نکاح منعقد کرنے کے لئے لایا گیا ہے۔ مگر اس میں اس کا احتمال ہے کہ نکاح کسی خاص مدتِ معینہ تک کے لئے کیا گیا ہو پس یہ نکاح موقت ہے اور نکاح موقت فاسد ہے۔ حاصل یہ کہ تزوجتُ کا لفظ نص ہے اور الی شہر کا قول اس کی تفسیر ہے اور نکاح کا موقت ہونا

ثابت ہوگیا۔ اب اس میں نکاحِ موقت ہی کا احتمال ہے۔ نکاح کا احتمال باقی نہیں رہا اس لئے اس نکاح کو موقت پر محمول کیا گیا اور یہ حکم میں متعہ کے ہے اس لئے فاسد ہے۔ بقولِ شارح مصنف نے ایک مثال ذکر فرمائی اور وہ تسامح سے خالی نہیں کیونکہ مرد کے قول تزوجتُ الیٰ شہر میں لفظ الیٰ شہر کوئی مستقل کلام نہیں بلکہ تزوجتُ فعل بافاعل کے متعلق ہے۔ یعنی "تزوجتُ الیٰ شہر" پورا ایک کلام ہے۔ اور کلام کے اجزاء کے درمیان تعارض نہیں ہوا کرتا۔ تعارض تو دو کلاموں کے درمیان ہوتا ہے جو کامل ہوں۔ لہٰذا اس مقام پر یہ کہنا کہ تزوجتُ نص اور تزوجت الیٰ شہرٍ مفسر میں تعارض ہے یعنی اس مثال کو نص اور مفسّر کے درمیان تعارض میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے۔

شارح کی جانب سے اس مثال کی تاویل:۔ ماتن کی اس مثال کی تاویل میں شارح نے کہا قول تزوجتُ الیٰ شہرٍ نکاح بھی ہوسکتا ہے اور متعہ بھی۔ گویا یہ نکاح اور متعہ دونوں کے مابین دائر ہے اور قول الیٰ شہرٍ متعہ کے احتمال کو ترجیح دے رہا ہے۔

مسئلہ:۔ وہ نکاح جو کسی متعین وقت کی قید کے ساتھ کیا جائے یعنی نکاح موقت اور متعہ، دونوں شرعاً فاسد ہیں۔ البتہ دونوں کی تعریفات میں فرق ہے۔ متعہ کی تعریفات میں لفظ تمتع کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ مثال جیسے کسی نے کسی عورت سے کہا "اَتَمَتَّعُ بِکِ الیٰ شہرٍ بالفٍ" (ایک ہزار روپیہ کے عوض میں تجھ سے ایک ماہ کے لئے تمتع کرتا ہوں۔ اور نکاح موقت کی مثال "تزوجتُ بکِ الیٰ شہرٍ" دوسری مثال "نکحتکِ الیٰ شہرٍ" (میں نے تجھ سے ایک ماہ تک کیلئے نکاح کیا) نکاح میں لفظ نکاح یا اس کے ہم معنیٰ دوسرے لفظ کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ متعہ کو تمام فقہاء حرام کہتے ہیں۔ صرف امام مالکؒ کا اس بارے میں اختلاف ہے۔

متعہ کے جواز میں امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ متعہ ابتداءِ اسلام میں جائز تھا اور اس کے بعد اس کا کوئی ناسخ وارد نہیں ہوا اس لئے متعہ کی اباحت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک اس اباحت کا ناسخ وارد نہ ہو مباح رہے گا۔

جواب:۔ حضرت امام مالکؒ کے استدلال کا جواب احناف کی جانب سے یہ دیا گیا ہے کہ متعہ کی حرمت پر صحابہ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے لہٰذا ان کا یہ اجماع اس اباحت کیلئے ناسخ قرار دیا جائے گا مگر حضرت عبداللہ بن عباسؓ متعہ کے جواز کے قائل ہیں اس لئے اجماع کے انعقاد میں شبہ واقع ہو گیا۔

حضرت ابن عباسؓ کا رجوع:۔ ایک مرتبہ حضرت علیؓ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے فرمایا کہ تم کو یاد نہیں۔ خیبر کے موقع پر آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے متعہ کو حرام فرما دیا تھا۔ یہ سنکر حضرت ابن عباسؓ نے اپنے قول جوازِ متعہ سے رجوع فرما لیا تھا۔ ان کے رجوع کر لینے کے بعد اب صحابہ کے اجماع کے انعقاد میں کوئی شبہ باقی نہیں رہا۔

یومِ خیبر:۔ خیبر کے موقع پر جن چیزوں کو ممنوع قرار دیا گیا وہ اول لحم حمار یعنی پالتو گدھے کا گوشت اور متعہ دونوں کو حرام کیا گیا۔ پھر چند سالوں کے بعد فتح مکہ کے موقع پر متعہ کو صرف تین دنوں کے لئے مباح قرار دیا گیا۔ اس کے بعد چوتھے دن اس کو ہمیشہ کیلئے حرام قرار دیدیا گیا۔

امام مالکؒ کا استدلال:۔ حضرت امام مالکؒ نے اپنی کتاب مؤطا امام مالک میں حضرت علیؓ کی ایک حدیث

نقل کی ہے کہ "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن متعۃ النساء وعن لحوم الحمر الاھلیۃ" (خیبر میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پالتو گدھوں کے گوشت کے کھانے اور عورتوں سے متعہ کرنے کو منع فرمادیا ہے)۔
حضرت امام مالکؒ کی عادت یہ ہے کہ وہ اپنی موطا میں وہی حدیث نقل فرماتے ہیں جو ان کے مسلک کے مطابق ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک بھی متعہ حرام ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ الفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ الأَقْسَامِ الأَرْبَعَةِ شَرَعَ فِي بَيَانِ مُقَابِلَاتِهَا فَقَالَ وَ أَمَّا الخَفِيُّ فَمَا خَفِيَ مُرَادُهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيغَةِ لَا يُنَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ يَعْنِي إِنَّ الخَفِيَّ اسْمُ الكَلَامِ خَفِيَ مُرَادُهُ بِسَبَبِ عَارِضٍ نَشَأَ مِنْ غَيْرِ الصِّيغَةِ إِذْ لَوْ كَانَ مَنْشُؤُهُ الصِّيغَةَ لَكَانَ فِيهِ خَفَاءٌ زَائِدٌ وَيُسَمَّى بِالمُشْكِلِ وَالمُجْمَلِ فَلَا يَكُونُ مُقَابِلًا لِلظَّاهِرِ الَّذِي فِيهِ أَدْنَى ظُهُورٍ فَإِنَّ كُلًّا مِنْ هٰؤُلَاءِ مُتَرَتِّبٌ فِي الخَفَاءِ تَرَتُّبَ الأَصْلِ فِي الظُّهُورِ فَإِذَا كَانَ فِي الظَّاهِرِ أَدْنَى ظُهُورٍ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ فِي الخَفِيِّ أَدْنَى خَفَاءٍ وَهٰكَذَا القِيَاسُ فَلَا يُنَالُ مُرَادُهُ إِلَّا بِالطَّلَبِ فَصَارَ كَمَنِ اخْتَفَى فِي المَدِينَةِ بِنَوْعِ حِيلَةٍ عَارِضَةٍ مِنْ غَيْرِ تَغْيِيرِ لِبَاسٍ وَهَيْأَةٍ ثُمَّ فِي قَوْلِهِ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيغَةِ مُسَامَحَةٌ وَالأَظْهَرُ أَنْ يَقُولَ بِعَارِضٍ مِنْ غَيْرِ الصِّيغَةِ كَمَا فِي عِبَارَةِ شَمْسِ الأَئِمَّةِ الحُلْوَانِي وَقَوْلُهُ لَا يُنَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ لَيْسَ قَيْدًا احْتِرَازِيًّا بَلْ بَيَانٌ لِلْوَاقِعِ وَتَاكِيدٌ لِلْخَفَاءِ

ترجمہ چاروں قسموں کے بیان کرنے کے بعد ان متقابلات کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا۔ اور خفی وہ کلام ہے جس کی مراد کسی ایسے عارض کے سبب سے پوشیدہ ہو جو صیغہ کے علاوہ ہو اس کی مراد بغیر طلب کے حاصل نہ ہو یعنی خفی اس کلام کا نام ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو کسی سبب عارض کیوجہ سے جو صیغہ میں نہ ہو کیونکہ اگر خفاء کا منشاء نفس صیغہ ہی سے ہوتا تو اس میں خفاء زائد ہوتا اور اس کا مشکل اور مجمل نام رکھا جاتا پس وہ ظاہر کے مقابل نہ ہوتا جس میں ادنیٰ سا ظہور ہوتا ہے کیونکہ مذکور قسموں میں سے ہر ایک خفاء میں ترتیب وار ہیں جس طرح اصل یعنی ظاہر، نص، مفسّر، محکم میں سے ہر ایک مرتب ہیں پس ضروری ہے کہ خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفاء ہو اسی طرح باقی میں قیاس کیجئے۔ پس خفی کی مراد بغیر طلب کے حاصل نہ ہوگی پس یہ اس شخص کی طرح ہوگیا جو لباس اور ہیئت تبدیل کئے بغیر کسی عارضی بہانے سے چھپ گیا ہو۔ پھر یہ بات یاد رکھنا چاہئے کہ مصنف کے قول میں تسامح ہے۔ اور ظاہر بات یہ ہے کہ مصنف یوں کہتے بعارض غیر الصیغۃ جس طرح پر کہ شمس الائمہ حلوانی کی عبارت میں موجود ہے اور مصنف کا قول لاینال الا بالطلب۔ یہ کوئی قید احترازی نہیں ہے بلکہ واقع کا بیان اور خفاء کی تاکید ہے۔

تشریح **ظہور کے بعد خفاء کا بیان**:۔ مصنفؒ جب معنے کے ظاہر ہونے کی چاروں قسموں کو بیان کرچکے۔ تو اب یہاں سے ان کے متقابلات کو ذکر کرتے ہیں۔ ظہور کی چاروں اقسام ظاہر، نص، مفسّر

اور محکم ہیں۔ اور ان کے مقابل خفاء میں چاروں اقسام خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ ہیں۔

خفاء کی تفصیل:۔ خفی بمقابل ظاہر، اور مشکل بمقابل نص کے اور مجمل بہ مقابل مفسّر کے اور متشابہ محکم کے مقابل ہے۔

خفی کی تعریف:۔ خفی وہ کلام ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو کسی ایسے عارض کیوجہ سے جو صیغہ کے علاوہ ہو۔ مطلب یہ ہے کہ خفاء لفظ اور صیغہ میں نہ ہو بلکہ کسی عارض کیوجہ سے خفاء آگیا ہو۔

دلیل:۔ اگر خفاء صیغہ اور لفظ میں ہو یعنی لفظ کے معنیٰ ظاہر نہ ہوں بلکہ پوشیدہ ہوں تو وہ خفی نہیں بلکہ مشکل کہلائے گا۔ نیز جب خفاء نفسِ صیغہ میں ہوگا تو اس کا مقابل ظاہر کے بجائے نص ہوگا۔ حالانکہ خفی ظاہر کے مقابل ہے۔ اس کا تقاضہ یہ ہے کہ خفی میں خفا بہت معمولی درجہ کا ہو۔ اس لئے کہ ظاہر میں بہت معمولی درجہ کا ظہور ہوتا ہے۔

خفاء کے اقسام:۔ خفاء کی چار قسمیں ہیں جس میں ادنیٰ درجہ کا خفاء ہو تو اس کے مقابل ظاہر ہے۔ کیونکہ اس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور مشکل میں خفاء ادنیٰ سے زائد ہوتا ہے تو یہ نص کے مقابل ہے کیونکہ اس میں ظہور معنیٰ ظاہر کے مقابلے میں زائد ہوتا ہے۔ اسی طرح مفسر میں ظہور نص سے زائد ہوتا ہے اور محکم میں ظہور مفسّر سے زائد ہوتا ہے۔

اسی طرح خفاء کا سب سے کم درجہ خفی میں، پھر اس سے زائد مشکل میں اور اس مشکل سے زائد مجمل میں اور سب سے زائد متشابہ میں خفاء ہوتا ہے۔ پس جب خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفاء ہے تو اس کا مقابل بھی وہ ہوگا جس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہو تو وہ ظاہر ہے کیونکہ ادنیٰ درجہ کا خفاء وہ ہے جو صیغہ کے علاوہ میں پایا جائے، نفس صیغہ میں کوئی خفاء نہ ہو۔ اسی طرح نص میں بہ نسبت ظاہر کے ظہور زائد ہوتا ہے تو اس کا مقابل مشکل ہے جس میں خفا خفی سے زائد ہوتا ہے۔ اسی طرح مفسّر میں چونکہ نص کے مقابلے میں ظہور زائد ہوتا ہے تو اس کا مقابل مجمل ہوگا کہ جس میں مشکل کے مقابلے میں خفاء زائد ہوتا ہے اور مفسّر سے محکم زیادہ ظاہر ہوتا ہے اسی لئے اس کے مقابلے میں وہ کلام ہے جس میں مجمل کے مقابلے میں خفاء زائد یعنی متشابہ۔

شارح نے فرمایا۔ جب خفی میں مراد ظاہر نہیں ہوتی بلکہ پوشیدہ ہوتی ہے تو طلب کے بغیر مراد حاصل نہیں ہوگی۔ یعنی خفی کی مراد کو معلوم کرنے کے لئے تلاش اور تتبع کی ضرورت ہوگی۔ خفی کی مثال اس آدمی کے مانند ہے۔ جو کسی جگہ چھپ گیا ہو مگر اس نے اپنا لباس اور اپنی صورت تبدیل نہ کی ہو تو اس شخص کو آسانی سے پہچانا اور تلاش کیا جا سکتا ہے، تتبع و تلاش سے وہ آدمی پہچانا جا سکتا ہے۔

قولہ بعارض الصیغۃ :۔ وہ عارض جو نفس صیغہ کے علاوہ ہو۔ شارح نے کہا لفظ غیر صیغہ کو عارض کی صفت بنانا تسامح ہے۔ اس لئے کہ اس لفظ کیوجہ سے خفی کو دوسری اقسام مشکل، مجمل اور متشابہ سے ممتاز کرنا مقصود ہے۔ یعنی عارض غیر صیغہ کیوجہ سے خفاء باقی دوسری اقسام میں نہ ہوگا بلکہ ان میں خفاء نفس صیغہ کی وجہ سے ہوتا

اور یہ صحیح نہیں ہے۔ زیادہ مناسب یہ تھا کہ مصنفؒ یوں کہتے بعارض من غیر الصیغۃ جیساکہ دوسرے علماء نے لکھا ہے۔
جس کا مطلب یہ ہے کہ خفی میں خفاء عارض کی بناء پر آیا ہے اور یہ عارض غیر صیغہ سے پیدا ہوا ہے تو مصنف رحمہ اللہ
کے کلام میں تسامح لازم نہ آتا
مصنف کی جانب سے جواب اسکا یہ دیا جائے گا کہ لفظ غیر الصیغۃ لفظ عارض کی صفت نہیں ہے بلکہ بدل ہے
اور بدل مان کر عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ خفی میں خفاء عارض سے یعنی غیر صیغہ کی وجہ سے آیا ہے تو مصنف کی عبارت
مسامحت سے محفوظ ہو جائے گی۔
قولہ لاینال الا بالطلب۔ مراد کو طلب کے بغیر حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ یہ قول بیان تعریف کیلئے ہے کسی چیز کو خارج
کرنے کیلئے قید احترازی نہیں ہے۔ کیوں کہ خفاء کوئی ایسا نہیں ہے جسکو طلب کے بغیر معلوم کیا جاسکتا ہو۔

وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِيهِ لِيُعْلَمَ اَنَّ اِخْتِفَاءَهُ لِمَزِيَّةٍ اَوْ نُقْصَانٍ فِيهِ فَيَظْهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ اَیْ حُكْمُ الْخَفِيِّ النَّظَرُ فِيهِ وَهُوَ الطَّلَبُ الْاَوَّلُ لِيُعْلَمَ اَنَّ اِخْتِفَاءَهُ لِاَجْلِ زِيَادَةِ الْمَعْنٰى فِيهِ عَلَى الظَّاهِرِ اَوْ نُقْصَانِهٖ فِيهِ فَحِينَئِذٍ يَظْهَرُ الْمُرَادُ فَيُحْكَمُ فِي الزِّيَادَةِ عَلٰى حَسَبِ مَا يُعْلَمُ مِنَ الظَّاهِرِ وَلَا يُحْكَمُ فِي النُّقْصَانِ قَطُّ۔

ترجمہ اور خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور و فکر کیا جائے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اس میں خفاء (پوشیدگی)
معنیٰ میں زیادتی کیوجہ سے ہے یا کمی کیوجہ سے پس مراد اس سے ظاہر ہو جائے گی یعنی خفی کا حکم
یہ ہے کہ اس میں نظر کی جائے اور نظر یہ طلب اول ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس میں مراد کی پوشیدگی آیا ظاہر پر
معنیٰ کی زیادتی کیوجہ سے واقع ہوئی ہے یا کمی کے سبب سے پس اس صورت میں مراد ظاہر ہو جائے گی۔ پس اس
کے مطابق ظاہر سے جو کچھ معلوم ہوگا۔ اس سے زیادتی پر حکم لگا دیا جائے گا اور نقصان پر حکم نہ لگایا جائیگا۔

تشریح **خفی کا حکم**:۔ کلام میں غور و فکر کیا جائے اور معلوم کیا جائے کہ اس کلام کی مراد کس بناء پر خفی
(پوشیدہ) ہے اخفاء کی ایک صورت یہ ہے کہ ظاہر کے مقابلے میں اس کے معنیٰ میں کچھ زیادتی
پائی جاتی ہے، یا ظاہر کے مقابلے میں اس کے معنیٰ میں کمی پائی جاتی ہے۔ لہٰذا اس غور و فکر اور
طلب کے بعد خفی کی مراد ظاہر ہو جائے گی اور زیادتی معنیٰ کی بناء پر خفی میں وہی حکم جاری کیا جائے گا تو ظاہر کا حکم ہے۔
اور معنیٰ کے نقصان (اور کمی) کی صورت میں خفی پر کوئی ظاہر کا حکم نہ لگایا جائے جیساکہ آنیوالی دونوں مثالوں سے
یہ قاعدہ سمجھ میں آجائے گا۔

كَاٰيَةِ السَّرِقَةِ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا

اَیْدِیَهُمَا ظَاهِرٌ فِی حَقِّ وُجُوْبِ قَطْعِ الْیَدِ لِکُلِّ سَارِقٍ خَفِیٌّ فِی حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ لِاَنَّهُمَا اِخْتَصَّا بِاسْمٍ اٰخَرَ غَیْرِ السَّارِقِ فِی عُرْفِ اَهْلِ اللِّسَانِ فَتَاَمَّلْنَا فَوَجَدْنَا اَنَّ اِخْتِصَاصَ الطَّرَّارِ بِاسْمٍ اٰخَرَ لِاَجْلِ زِیَادَةِ مَعْنَی السَّرِقَةِ اِذِ السَّرِقَةُ هُوَ اَخْذُ مَالٍ مُحْتَرَمٍ مُحْرَزٍ لِلْخُفْیَةِ وَهُوَ یَسْرِقُ مِمَّنْ هُوَ یَقْظَانُ قَاصِدٌ لِحِفْظِ الْمَالِ بِضَرْبِ غَفْلَةٍ وَفَتْرَةٍ مُعْتَرِیَةٍ وَاِخْتِصَاصُ النَّبَّاشِ بِهٖ لِاَجْلِ نُقْصَانٍ مَعْنَی السَّرِقَةِ لِاَنَّهٗ یَسْرِقُ مِنَ الْمَوْتٰی الَّذِیْ هُوَ غَیْرُ قَاصِدٍ لِلْحِفْظِ فَعَدَّیْنَا حُکْمَ الْقَطْعِ اِلَی الطَّرَّارِ لِاَجْلِ الزِّیَادَةِ فِیْهِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَلَمْ نُعَدِّ اِلَی النَّبَّاشِ لِاَجْلِ النُّقْصَانِ فِیْهِ وَلَوْ کَانَ الْقَبْرُ فِی بَیْتٍ مُقْفَلٍ قِیْلَ لَا یُقْطَعُ النَّبَّاشُ لِمَا ذَکَرْنَا وَقِیْلَ یُقْطَعُ لِوُجُوْدِ الْحِرْزِ بِالْمَکَانِ وَاِنْ لَمْ یُوْجَدْ بِالْحَافِظِ وَهٰذَا کُلُّهٗ عِنْدَنَا وَقَالَ اَبُوْ یُوْسُفَ وَالشَّافِعِیُّ یُقْطَعُ النَّبَّاشُ عَلٰی کُلِّ حَالٍ لِقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ مَنْ نَبَشَ قَطَعْنَاهُ قُلْنَا هُوَ مَحْمُوْلٌ عَلَی السِّیَاسَةِ لِمَا رُوِیَ عَنْهُ لَا قَطْعَ عَلَی الْمُخْتَفِیْ وَهُوَ النَّبَّاشُ بِلُغَةِ اَهْلِ الْمَدِیْنَةِ۔

ترجمہ

جیسے آیتِ سرقہ کا حکم جیب کترے اور کفن چور کے بارے میں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول "السَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَہُمَا" یہ آیت ہر چور کے ہاتھ کاٹنے کے حق میں ظاہر ہے مگر جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے۔ کیونکہ یہ دونوں اہل زبان کے یہاں چور کے علاوہ دوسرے نام کے ساتھ مخصوص ہیں پس ہم نے غور کیا کہ طرار کا دوسرے نام کے ساتھ مخصوص ہونا سرقہ میں معنیٰ کی زیادتی کے سبب سے ہے کیونکہ سرقہ تو مال محترم ومحفوظ کے خفیۃً لے لینے کا نام ہے اور جیب کترا بیدار آدمی سے چراتا ہے دراں حالیکہ مال کا مالک مال کی حفاظت کا ارادہ بھی کر رہا ہے معمولی سی غفلت تھوڑی سی کاہلی کیوجہ سے جو اس پر طاری ہو جاتی ہے۔ اور نباش (کفن چور) کی خصوصیت یہ ہے کہ اس سرقہ کے معنے کے مقابلے میں کمی پائی جاتی ہے۔ کیونکہ نباش میت سے کفن اتارتا ہے جو اس کی حفاظت کا ارادہ بھی نہیں کرسکتا۔ پس ہم نے سرقہ کا حکم طرار کی طرف متعدی کردیا کیونکہ اس سرقہ پر زیادتی پائی جاتی ہے۔ اور یہ حکم دلالۃ النص سے دیا گیا ہے۔ اور سرقہ کا حکم نباش کیطرف متعدی نہیں کیا کیونکہ اس میں نقصان ہے اور اگر کسی میت کی قبر کسی تالا بند جگہ میں ہو اور نباش وہاں سے کفن چرالے تو ایک قول یہ ہے کہ ہاتھ نہ کاٹے جائینگے جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا اور دوسرا قول یہ ہے کہ قطع ید ہوگا کہ مکان محفوظ پایا جارہا ہے اگرچہ یہ حفاظت خود مرنے والے کیطرف سے نہیں۔ یہ پوری بات ہمارے نزدیک ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نباش میں قطع ید کے ہر حال میں قائل ہیں کیونکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ جو شخص کفن چرائیگا ہم اسکا ہاتھ کاٹ دینگے۔ ہم جواب دینگے کہ یہ سیاست پر محمول ہے کیونکہ روایت میں موجود ہے کہ مختفی پر قطع نہیں اور اہل مدینہ کی لغت میں مختفی نباش کو کہتے ہیں۔

تشریح

خفی کی مثال:۔ السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما (چوری کرنیوالا خواہ مرد ہو یا عورت جب یہ چوری کریں تو انکا ہاتھ کاٹ دو) یہ آیت چور کے ہاتھ کاٹنے کے وجوب پر ظاہر ہے کیونکہ بغیر تأمل و غور فکر کے نفس صیغہ

السارق سے ہاتھ کا کاٹا جانا ظاہر ہے کیونکہ اس آیت سے چور کے ہاتھ کا کاٹا جانا بغیر تامل و غور و فکر کے واضح ہو جاتا ہے اور جس کلام سے مراد بغیر تامل و غور و فکر کے معلوم ہو جائے وہ ظاہر کہلاتا ہے۔ اس لئے السارق والسارقۃ چور کے قطع ید کے واجب ہونے کے بارے میں ظاہر ہے۔ مگر جیب کاٹنے والا یعنی طرار اور دوسرا نباش کفن کی چوری کرنیوالا دونوں کے حق میں آیت خفی ہے۔ یعنی جو حکم سارق کا دیا گیا ہے یعنی قطع ید۔ ان دونوں میں پوشیدہ اور مخفی ہے۔ اور یہ خفاء ایسے عارض کی بناء پر آئی ہے جو طرار اور نباش کے لفظوں میں موجود ہے۔ کیونکہ اہل زبان ان دونوں چوروں کو سارق کے بجائے دوسرے نام سے یاد کرتے ہیں۔ یعنی جیب کاٹنے والے کو طرار کہتے ہیں اور کفن چوری کرنیوالے کو نباش کہتے ہیں۔ اگر جیب کترنیوالا اور کفن چوری کرنیوالا چور ہوتے تو اہل عرب ان کو بھی لفظ سارق سے یاد کرتے اور طرار اور نباش کے الفاظ کو استعمال نہ کرتے لہٰذا جب جیب کاٹنے والے کو طرار اور کفن چرانے والے کو نباش کہتے ہیں تو یہ اس کی دلیل ہے کہ دونوں سارق نہیں ہیں۔ اور جب سارق نہیں تو سارق کا حکم بھی ان پر عائد نہ ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ نباش اور طرار کے حق میں سارق کا حکم مخفی اور پوشیدہ ہے لہٰذا ہم نے طرار اور نباش کا حکم معلوم کرنے کیلئے ان دونوں کے معانی میں غور و فکر اور تامل کیا تو یہ معلوم ہوا کہ سارق کے معنٰے کے بہ نسبت طرؔ کے لفظ میں زیادتی پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ سرقہ کے معنٰے ہیں کسی کے ایسے مال کو خفیۃً لے لینا جو مال محفوظ ہو اور مال محترم قابل قیمت ہو جس کی مقدار کم از کم دس درھم ہو۔ اسی وجہ سے اگر کسی مسلمان نے شراب کی چوری کر لی تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ شراب اگرچہ مال متقوم ضرور ہے مگر شرعًا وہ انتفاع کے قابل نہیں ہے۔ اسیطرح اگر کسی نے کھیت سے غلہ کی چوری کر لی تو بھی اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اس لئے کہ چوری کرنیوالے نے غیر محفوظ مال کی چوری کی ہے۔ اور دس درہم سے کم اگر چوری کی تو بھی چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ قطع ید کیلئے دس درھم کی چوری کرنا شرط ہے۔ بہرحال چوری کے اصطلاحی معنٰے ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو مال کہ محترم اور محفوظ ہو۔ اور کم از کم دس درھم کی تعداد میں ہو۔

اور طرؔ کے معنٰے ہیں ایسے مال کو لے لینا جس کا مالک بیدار ہو اور اس مال کی حفاظت کا ارادہ رکھتا ہو۔ مالک کو سستی یا غفلت میں پاکر اس سے مال لے لیا ہو۔

نبّاش میں چوری کے معنٰے میں کمی ہوتی ہے۔ اس کا معروف نام کفن چور ہے۔ کمی کی وجہ یہ ہے کہ کفن چور ایسے مال کی چوری کا ارادہ کرتا ہے جس مال کا کوئی مالک نہیں اور وہ اس کی حفاظت کا ارادہ بھی نہیں کرتا اور مال بھی غیر محفوظ ہوتا ہے اور سارق مال محفوظ کو لیتا ہے۔ اس لئے سارق کے معنٰے کے مقابلے میں نبّاش کے معنٰے میں کمی ہے۔

الحاصل :- طرار میں سارق کے معنے سے زائد اور نباش کے معنٰے میں سارق کے معنٰے سے کمی ہے۔ اسلئے طرار میں سارق کے معنٰے کے زائد ہونیکی وجہ سے دلالۃ النص سے سارق کا حکم طرار کو دیدیا گیا اور کہا گیا کہ سرقہ کا حکم یعنی ہاتھ کاٹنا جب ادنیٰ یعنی سارق میں ثابت ہے تو اعلیٰ یعنی طرار میں بدرجہ اولیٰ حکم ثابت ہوگا۔

بالفاظ دیگر چھوٹے مجرم کی یہ سزا ہے تو اس سے بڑے مجرم کی سزا بدرجۂ اولیٰ ہوگی۔ اور نباش میں سارق کے معنے چونکہ کم ہیں اس سے شبہ ہوا کہ سارق کا حکم نباش کو دیا جائے یا نہیں اور شبہ کیوجہ سے حدِ شرعی ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی لئے نباش کے حق میں حدِ سرقہ ساقط ہو جائے گی۔

ایک مسئلہ :۔ شارح نے کہا۔ اگر کوئی قبر کسی کمرے کے اندر ہے اور کمرہ میں تالا بند ہو۔ اس کمرہ سے کفن چوری کر لیا جائے تو بعض علماء کے نزدیک اس صورت میں بھی نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ نباش میں سرقہ کے معنے ناقص پائے جاتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ زیارتِ قبر کے نام سے ہر کس و ناکس اس حجرہ کے اندر جا سکتا ہے۔ اس لئے حجرہ کے اندر ہوتے ہوئے بھی قبر غیر محفوظ ہے۔

دوسرے علماء کی یہ رائے ہے کہ اس صورت میں نباش کا بھی ہاتھ کاٹ دیا جائے گا کیونکہ مکان کے ذریعہ حفاظت کا سامان موجود ہے اگرچہ کسی محافظ کے ذریعہ مال کی حفاظت نہیں پائی جا رہی ہے۔

وھٰذا اصلاً عندنا ۔ نباش کفن چور کے ہاتھ کا نہ کاٹنا امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ اور امام شافعیؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک نباش کا ہاتھ کاٹا جائے گا خواہ قبر کسی ایسے کمرہ کے اندر واقع ہو جہاں دروازہ پر تالا بند ہو، یا ایسے کمرہ کے اندر ہو جہاں تالا نہ بند ہو۔ نباش کا ہاتھ ہر حال میں کاٹا جائے گا۔

انکی دلیل یہ ہے۔ حدیث من نبش قطعناہ جس نے کفن کی چوری کی ہم اس کا ہاتھ کاٹ دیں گے۔ مؤطا کی شرح محلی نامی کتاب میں ابراہیم اور شعبی کی جانب منسوب قول یہ ہے کہ " یقطع سارق امواتنا کسارق احیاءنا " ہمارے مردوں کے اموال کے چرانے والے کا ہاتھ اسی طرح کاٹا جائے گا جس طرح ہمارے زندوں کے اموال کی چوری کرنیوالے کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔

حجاج کا قول :۔ میں نے عطاء نامی کفن چور کے متعلق دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

نباش کے متعلق حضرت عمرؓ کا فرمان

:۔ حضرت عمرؓ نے یمن میں مقیم اپنے عامل کو فرمان بھیجا کہ ایسی قوم کے ہاتھ کاٹے جائیں جو قبروں کو کھود کر کفن کی چوری کرتے ہیں۔ (مصنف عبدالرزاق)

احناف کا جواب

:۔ ان اقوال کا جواب احناف کی جانب سے یہ دیا جاتا ہے کہ پیش کردہ اوپر والی حدیث مرفوع نہیں ہے بلکہ بعض حضرات نے اس روایت کو منکر کہا ہے۔ روایت خواہ منکر ہو یا غیر مرفوع ان دونوں سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب ثانی

:۔ احناف کی جانب سے دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان آثار اور اقوال کو نظم اور سیاست پر محمول کیا جائے۔ گویا انتظامی مصالح کی بنا پر نباش کے ہاتھ کے کاٹنے کا حکم دیا گیا ہوگا کیونکہ فرمان رسالت ہے کہ لاقطع علی المختفی۔ مختفی کے معنے نباش کے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ نباش پر قطع ید نہیں لہٰذا اس طرح دونوں قسم کی روایات میں تطبیق دی جائے گی کہ شرعاً تو قطع ید نہیں البتہ سیاسۃً ہاتھ کاٹا جا سکتا ہے۔

وَأَمَّا الْمُشْكِلُ فَهُوَ الدَّاخِلُ فِي أَشْكَالِهِ أَيِ الْكَلَامُ الْمُشْتَبَهُ فِي أَمْثَالِهِ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيبٍ اخْتَلَطَ بِسَائِرِ النَّاسِ بِتَغْيِيرِ لِبَاسِهِ وَهَيْئَتِهِ فَفِيهِ زِيَادَةُ خَفَاءٍ عَلَى الْخَفِيِّ فَيُقَابِلُ النَّصَّ الَّذِي فِيهِ زِيَادَةُ ظُهُورٍ عَلَى الظَّاهِرِ فَلِهَٰذَا يَحْتَاجُ إِلَى النَّظَرَيْنِ الطَّلَبِ ثُمَّ التَّأَمُّلِ عَلَىٰ مَا قَالَ۔

ترجمہ اور مشکل وہ کلام ہے جو اپنے جیسے بہت سے کلاموں میں گھل مِل جائے۔ پس یہ اس مرد کیطرح ہے جو کسی پردیس میں ہو اور ہیئت بدل کر دوسرے لوگوں میں گھل مل جائے لہٰذا مشکل میں خفاء خفی سے زائد ہے اس لئے کہ مشکل نص کے مقابلے میں ہے جس میں ظاہر سے زیادہ وضاحت موجود ہے پس اسی وجہ سے دو نظروں کے محتاج ہوتے ہیں۔ اولاً طلب کرنا، ثانیاً اس میں غور و فکر کرنا جیسا کہ خود مصنف نے بھی فرمایا ہے۔

تشریح **مشکل کا بیان**:۔ متقابلات اربعہ میں سے دوسرا مقابل مشکل ہے۔ اور مشکل وہ کلام ہے جو اپنے ہی جیسے کلام میں شامل ہو گیا ہو جیسے ایک مسافر اپنے لباس کو تبدیل کردے اور صورت شکل اور ہیأت کو تبدیل کرلے اور وہاں کے رہنے بسنے والوں کے ساتھ مل جل کر رہنے لگے۔ مثلاً ایک ہندوستان کا رہنے والا جو ڈاڑھی نہیں رکھتا پاکستان جاکر ڈاڑھی رکھ لے اور پاکستان میں رہنے والوں کا لباس پہن لے اور انھیں کی زبان اور لہجہ میں بات کرنے لگے تو جلدی سے اس کے ہندوستانی ہونیکا پتہ نہ چل سکے گا بجز اس کے کہ خود اس سے دریافت کیا جائے۔

اس مثال سے معلوم ہوا کہ مشکل میں باعتبار خفی کے زیادہ خفاء پایا جاتا ہے تو اس کا مقابل بھی وہی ہوگا جس میں ظاہر کے مقابلے میں زیادہ ظہور پایا جاتا ہے یعنی نص یہ مشکل کا مقابل ہے۔

مشکل کی اصطلاحی تعریف:۔ علماء اصول نے یہ بیان کیا ہے کہ مشکل وہ کلام ہے جو بہت سے معانی کا احتمال رکھتا ہو مگر ان متعدد معانی میں سے صرف ایک معنٰے مراد ہوں۔ اور وہ معنٰے مطلوب ان ہی معانی میں مل گئے ہوں اور اس شمولیت کی بناء پر معنٰے کے اندر خفاء پیدا ہو گیا ہو۔

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِيقَةِ فِيمَا هُوَ الْمُرَادُ ثُمَّ الْإِقْبَالُ عَلَى الطَّلَبِ وَالتَّأَمُّلِ فِيهِ إِلَى أَنْ يَتَبَيَّنَ الْمُرَادُ أَيْ حُكْمُ الْمُشْكِلِ أَوَّلًا هُوَ اِعْتِقَادُ الْحَقِيقَةِ فِيمَا كَانَ مُرَادُ اللهِ تَعَالَىٰ بِمُجَرَّدِ سِمَاعِ الْكَلَامِ ثُمَّ الْإِقْبَالُ عَلَى الطَّلَبِ أَيْ أَنَّهُ لِأَيِّ مَعَانٍ يُسْتَعْمَلُ هٰذَا اللَّفْظُ ثُمَّ التَّأَمُّلُ فِيهِ بِأَنَّهُ أَيُّ مَعْنًى مُرَادٌ هٰهُنَا مِنْ بَيْنِ الْمَعَانِي فَيَتَبَيَّنُ الْمُرَادُ۔

ترجمہ اور مشکل کا حکم یہ ہے کہ پہلا اعتقاد یہ ہو کہ اس کلام سے جو اللہ تعالےٰ کی مراد ہے وہ حق ہے۔ اس کے بعد طلب کیطرف متوجہ ہونا پھر اس میں غور و فکر کرنا حتیٰ کہ کلام کی مراد ظاہر ہو جائے۔ یعنی

مشکل کا حکم سب سے پہلا یہ ہے کہ جو اس سے اللہ تعالیٰ کی مراد ہے وہ حق ہے یہ کلام سنتے ہی ہونا چاہئے پھر طلب کیطرف توجہ کرنا یعنی یہ جاننا کہ لفظ کن کن معنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے پھر ان معنیٰ میں غور کرنا بایں طور کہ ان معانی میں سے کون سے معنیٰ یہاں مراد لیئے گئے ہیں پس مراد واضح ہو جائے گی۔

تشریح

مشکل کا شرعی حکم :- کلام کو سننے کے بعد سب سے پہلے یہ اعتقاد رکھنا کہ اس پاک کلام سے حق تعالیٰ کی جو مراد ہے وہ حق ہے اور واقع کے مطابق ہے۔ بعد ازاں اس کلام کے مراد کی جانب توجہ و غور و فکر کرے اور دیکھے کہ یہ کن کن معنے کے لئے آتا ہے اور پھر غور کرے کہ ان متعدد اور کثیر معانی میں سے کون سے معنیٰ یہاں مناسب ہو سکتے ہیں اور اس طلب اور تامل کے بعد کلام کی مراد ظاہر ہو جائیگی۔

وَمِثَالُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰی فَاْتُوْا حَرْثَکُمْ اَنّٰی شِئْتُمْ فَاِنَّ کَلِمَةَ اَنّٰی مُشْكِلَةٌ تَجِیئُ تَارَةً بِمَعْنٰی مِنْ اَیْنَ کَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی اَنّٰی لَكِ هٰذَا اَیْ مِنْ اَیْنَ لَكِ هٰذَا الرِّزْقُ الْاٰتِیْ کُلَّ یَوْمٍ وَتَارَةً بِمَعْنٰی کَیْفَ کَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی اَنّٰی یَکُوْنُ لِیْ غُلَامٌ اَیْ کَیْفَ یَکُوْنُ لِیْ غُلَامٌ فَاشْتَبَهَ هٰهُنَا اَنَّهٗ بِاَیِّ مَعْنٰی هُوَ فَاِنْ کَانَ بِمَعْنٰی اَیْنَ یَکُوْنُ الْمَعْنٰی مِنْ اَیِّ مَکَانٍ شِئْتُمْ قُبُلًا اَوْ دُبُرًا فَتَحِلُّ اللّوَاطَةُ مِنْ اِمْرَأَتِهٖ وَاِنْ کَانَ بِمَعْنٰی کَیْفَ فَیَکُوْنُ الْمَعْنٰی بِاَیَّةِ کَیْفِیَّةٍ شِئْتُمْ قَائِمًا اَوْ قَاعِدًا اَوْ مُضْطَجِعًا فَیَدُلُّ عَلٰی تَعْمِیْمِ الْاَحْوَالِ دُوْنَ الْمَحَالِّ فَاِذَا تَاَمَّلْنَا فِیْ لَفْظِ الْحَرْثِ عَلِمْنَا اَنَّهٗ بِمَعْنٰی کَیْفَ لِاَنَّ الدُّبُرَ لَیْسَ بِمَوْضِعِ الْحَرْثِ بَلْ مَوْضِعُ الْفَرْثِ فَتَکُوْنُ اللّوَاطَةُ مِنْ اِمْرَأَتِهٖ حَرَامًا لٰکِنْ حُرْمَتُهَا ظَنِّیَّةٌ حَتّٰی لَا یَکْفُرُ مُسْتَحِلُّهَا وَهٰذِهِ اللّوَاطَةُ هِیَ الْمَقِیْسَةُ عَلَی الْوَطْیِ فِیْ حَالَةِ الْحَیْضِ لِعِلَّةِ الْاَذٰی دُوْنَ الَّتِیْ مِنَ الرِّجَالِ لِاَنَّ حُرْمَتَهَا قَطْعِیَّةٌ ثَابِتَةٌ بِالْکِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْاِجْمَاعِ عَلٰی مَا کَتَبْنَا کُلَّ ذٰلِكَ فِی التَّفْسِیْرِ الْاَحْمَدِیِّ فَمِثْلُ هٰذَا الْمُشْكِلِ یُمْکِنُ اَنْ یَّدْخُلَ فِی الْمُشْتَرَكِ الَّذِیْ رُجِّحَ اَحَدُ مَعَانِیْهِ بِالتَّاوِیْلِ فَصَارَ مُؤَوَّلًا۔

ترجمہ

اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول " فَاْتُوْا حَرْثَکُمْ اَنّٰی شِئْتُمْ " (تم اپنی کھیتیوں کے پاس جہاں کہیں سے چاہو آؤ) اس میں کلمۂ انّٰی مشکل کی مثال ہے۔ کبھی تو مِنْ اَیْن کے معنے میں آتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول میں کہ اَنّٰی لَكِ هٰذَا یعنی مِنْ اَیْنَ لَكِ هٰذَا الرزق (تمہارے پاس یہ رزق جو روزانہ آتا ہے کہاں سے آتا ہے) اور انّٰی کبھی کیف کے معنے میں آتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول میں اَنّٰی یَکُوْنُ لِیْ غُلَامٌ (میرے اولاد کیسے ہوگی)، لہٰذا انّٰی میں اشتباہ ہوا کہ یہ کس معنے میں ہے۔ پس اگر انّٰی معنے میں اَیْن کے ہے تو آیت مذکورہ کے معنے ہوں گے۔ مِن اَیِّ مکانٍ شئتم قبلاً او دبراً لہٰذا لواطت عورت سے حلال ہو جائے

گی (جو کہ حرام ہے) اور اگر کیف کے معنٰی میں محمول کریں تو معنٰے یہ ہوں گے کہ بایۃ کیفیۃ شئتم قائما اوقاعدًا او مضطجعًا تم جس کیفیت سے چاہو کھڑے ہوکر یا بیٹھ کر یا کروٹ کے بل لیٹ کر۔ پس یہ معنٰے احوال کی عمومیت پر دلالت کرتے ہیں محل کی عمومیت پر نہیں۔ پس جب ہم نے لفظ حرث میں غور و فکر کیا تو جانا کہ انّٰی کیف کے معنٰی میں ہے کیونکہ دُبر کھیتی کی جگہ نہیں ہے بلکہ غلاظت کی جگہ ہے۔ لہٰذا عورت سے لواطت حرام ہوگی۔ لیکن یہ حرمت ظنی ہے یہاں تک کہ اس کے حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ اور حالتِ حیض میں وطی کی ممانعت اس لواطت پر علتِ اذٰی کی وجہ سے قیاس کی گئی ہے وہ لواطت جو مردوں سے کی جائے اس کی حرمت قطعی ہے جو کتاب اللہ، سنتِ رسول اور اجماع سے اس کی حرمت ثابت ہے جیسا کہ میں نے تفسیر احمدی میں مفصل لکھا ہے۔ پس اس جیسا مشکل ممکن ہے کہ اس مشترک میں داخل ہو جس میں چند معانی میں سے کسی ایک معنٰے کو تاویل سے راجح کرلیا جاتا ہے پس یہ (مشکل) مؤول ہوگیا۔

تشریح

مشکل کی مثال :- باری تعالٰے کا قول "فاتوا حرثکم انّٰی شئتم" (آؤ تم اپنی کھیتیوں میں جس طرح سے چاہو)، کھیتی بونے کیلئے بیج کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طرح بچہ پیدا کرنے کیلئے نطفہ کی ضرورت ہے جس سے اولاد پیدا ہوتی ہے، اسی طرح آیت میں عورتوں کے رحم کو زمین اور کھیتی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور جس طرح کھیتی سے جنس اور غلہ پیدا ہوتا ہے اسی طرح رحم مادر سے اولاد پیدا ہوتی ہے۔ آیت میں مذکور لفظ حرث۔ اس کے معنٰے کھیتی کے ہیں۔ اور لفظ فأتوا کے ذریعہ کھیتی پر آنے کی اجازت دی گئی ہے۔ اور لفظ انّٰی شئتم کے ذریعہ اس آمد میں عموم پیدا کر دیا ہے۔

مگر لفظ انّٰی مراد کے اعتبار سے مشکل ہے اس وجہ سے کہ انّٰی کا لفظ مِنْ اَیْنَ کے معنٰے میں بھی مراد لیا جاتا ہے۔ جیسے کہ حضرت زکریا علیہ السلام نے حضرت مریمؑ سے فرمایا تھا کہ "انّٰی لکِ ہٰذا" یعنی روزانہ آنیوالا یہ رزق تمہارے پاس کہاں سے آتا رہتا ہے۔ اسی طرح کبھی انّٰی کیف کے معنٰے میں آتا ہے جیسے لڑکے کی خوشخبری کے وقت حضرت زکریا علیہ السلام کا قول "انّٰی یکون لی غلامٌ" یعنی میرے یہاں بچہ کس طرح ہوگا۔

پس انّٰی شئتم میں یہ اشتباہ پیدا ہوگیا کہ یہاں انّٰی کس معنٰے میں مستعمل ہے۔ لہٰذا اگر اسے من این کے معنٰی میں مراد لیا جائے تو مکان میں عموم پیدا ہوگا اور معنٰی اس وقت "من ای مکانٍ شئتم" کے ہوں گے۔ یعنی آگے کے مکان سے آؤ یا پیچھے کے مکان سے آؤ۔ پس اس شکل میں اپنی زوجہ کے ساتھ لواطت کرنے کی حلت ثابت ہو جائے گی اور اگر کیف کے معنٰے میں مراد لیا جائے تو احوال میں عمومیت پیدا ہوگی اور معنٰی ہوں گے "بایۃ کیفیۃ شئتم" یعنی تم جس کیفیت سے چاہو آؤ کھڑے ہوکر، بیٹھ کر، کروٹ لیٹ کر۔

خلاصہ یہ نکلا کہ کلمۂ انّٰی ایک صورت میں امکنہ کی تعمیم پر دلالت کرتا ہے اور ایک صورت میں احوال کی تعمیم پر دلالت کرتا ہے اور امکنہ کی تعمیم کی صورت میں بیوی سے لواطت کی حلت ثابت ہوتی ہے اور احوال کی تعمیم کی صورت میں لواطت کی حلت ثابت نہیں ہوتی۔ مگر جب ہم نے لفظ حرث میں غور کیا تو پتہ چلا کہ اس جگہ کلمۂ انّٰی کیف

کے معنٰی میں ہے۔ اور آیت کا مفہوم جماع کے احوال میں عموم ہوگا۔ اس لئے کہ باری تعالےٰ نے عورتوں کو حرث کہا ہے جیسے "نسائکم حرثٌ لکم" یعنی مواضع حرث لکم۔ پس اللہ تعالےٰ نے عورتوں کو کھیتوں سے تشبیہ دے کر اور اس نطفہ کو جو رحم مادر میں ڈالا جاتا ہے بیج کے ساتھ تشبیہ دیکر یہ واضح کر دیا کہ مقصدِ اصلی طلبِ نسل ہے نہ کہ قضائے شہوت۔ لہٰذا عورتوں کے پاس اس محل میں آؤ جس سے یہ مقصد پورا ہوتا ہو۔ اور اس کا تمہیں اختیار ہے کہ جسطرح چاہے آؤ کھڑے ہو کر آؤ یا بیٹھ کر آؤ یا پہلو کے بل لیٹ کر آؤ۔ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہو رہی ہے کہ یہود کا یہ گمان تھا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے فرج میں جماع دُبُر کی جانب سے ہو کر کرے تو بچہ بھینگا ہوا کرتا ہے۔ یہود کے اس گمان کی تردید کیلئے اللہ تعالےٰ نے "فأتوا حرثکم انّیٰ شئتم" نازل فرمائی اور یہ فرمایا کہ فرج میں جماع جس کیفیت سے بھی ہو درست ہے اور یہود کا خیال باطل ہے۔ اور رہا مسئلہ دُبر کا تو دُبُر حرث کا محل نہیں ہے بلکہ فرث اور گندگی کا محل ہے لہٰذا دبر جب محل حرث نہیں تو اس میں آنے کی اجازت بھی نہ ہوگی۔ اس سے بیوی سے لواطت کا حرام ہونا ثابت ہوا مگر اس کی حرمت ظنی ہوگی اسی وجہ سے اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہ ہوگا اور جس لواطت کو علتِ اذیٰ کیوجہ سے وطی فی حالۃ الحیض پر قیاس کیا گیا ہے یہ وہی لواطت ہے۔ اور جو لواطت مردوں کے ساتھ ہوتی ہو اسکی حرمت قطعی ہے۔ کتاب اللہ، سنت، اجماع تینوں سے ثابت ہے۔ اسکی پوری تفصیل تفسیر احمدی میں ذکر کی گئی ہے۔

بہر حال جب دبُر میں آنے کی اجازت نہیں ہے تو آیت میں محل کے اعتبار سے عموم نہ ہوگا اور جب آیت میں محل کے اعتبار سے عموم نہیں ہے تو کلمۂ انّیٰ این کے لئے نہیں مراد لیا جا سکتا بلکہ کیف کے معنٰی کیلئے ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس قسم کا مشکل یعنی کلمۂ انّیٰ ممکن ہے کہ اس مشترک میں داخل ہو جس کے چند معانی میں سے کسی ایک معنٰی کو تاویل کے ذریعہ راجح کر کے مؤول کر دیا جائے یعنی مشکل ہونیکی ایک شکل یہ ہے کہ ایک کلمہ کے چند معنٰی ہوں مگر تاویل کے ذریعہ ایک معنٰی کو ترجیح دیکر اسے معمول بہا قرار دیدیا جائے۔ لہٰذا تاویل کے بعد مشترک مؤول ہو جائے گا۔

وَقَدْ يَكُونُ الْاِشْكَالُ لِاَجْلِ اِسْتِعَارَةٍ بَدِيعَةٍ غَامِضَةٍ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ فِي وَصْفِ اَوَانِي الْجَنَّةِ فَاِنَّ فِيهِ اِشْكَالًا مِنْ حَيْثُ اَنَّ الْقَارُورَةَ لَا يَكُونُ مِنَ الْفِضَّةِ بَلْ مِنَ الزُّجَاجِ فَاِذَا طَلَبْنَا وَجَدْنَا لِلْقَارُورَةِ صِفَتَيْنِ حَمِيدَةً وَهِيَ الشَّفَافَةُ وَذَمِيمَةً وَهِيَ السَّوَادُ وَوَجَدْنَا لِلْفِضَّةِ صِفَتَيْنِ حَمِيدَةً وَهِيَ الْبَيَاضُ وَذَمِيمَةً وَهِيَ عَدَمُ الصَّفَاءِ فَلَمَّا تَاَمَّلْنَا عَلِمْنَا اَنَّ اَوَانِيَ الْجَنَّةِ فِي صَفَاءِ الْقَارُورَةِ وَبَيَاضِ الْفِضَّةِ فَقَالَ

ترجمہ اور اشکال کبھی ایسے استعارہ کیوجہ سے پیدا ہو جاتا ہے جس میں نادر اور گہرے پوشیدہ معنٰے

مراد لئے جائیں جیسے اللہ تعالیٰ کے قولؒ قواریرَ مِن فضۃ" میں کیونکہ قواریرَ من فضۃ سے جنت کے برتنوں کا وصف بتایا گیا ہے۔ اشکال اس میں یہ ہے کہ قارورہ چاندی کا نہیں ہوتا بلکہ شیشہ کا ہوتا ہے۔ پس جب ہم نے قارورہ کے معنیٰ میں طلب کیا تو پایا کہ قارورہ میں دو وصف ہوتے ہیں۔ ایک وصف حمیدہ ہے اور وہ صفائی ستھرائی ہے۔ اور دوسرا وصف مذمومہ ہے اور وہ سواد ہے اور اسی طرح فضہ میں بھی دو وصف ہم نے پایا۔ ایک وصفِ حمیدہ اور وہ بیاض (سفیدی) ہے اور دوسرا وصف ذمیمہ اور وہ صاف ستھری نہ ہونا ہے۔ پس ہم نے غور و فکر کیا تو معلوم ہوا کہ جنت کے برتن صفائی میں قارورہ کے مانند ہوں گے اور سفیدی میں چاندی کے مانند ہوں گے پس تم غور کرو۔

تشریح

اشکال استعارہ کی بناء پر:۔ اور کبھی ایسے استعارہ کی بناء پر اشتباہ اور اشکال پیدا ہوجاتا ہے جو نادر بھی ہو اور خفی بھی ہو جیسے حق تعالیٰ کا قول جنت کے برتنوں کے اوصاف کے متعلق" قواریرَ من فضۃ "، قرآن سے معلوم ہوا کہ قارورہ چاندی کا بنا ہوا ہوتا ہے۔ حالانکہ عرف میں قارورہ شیشہ کا ہوتا ہے، چاندی کا نہیں ہوتا۔

لہٰذا اس اشتباہ کو دور کرنے کے لئے ہم نے غور و فکر کیا تو ہم اس نتیجہ پر پہونچے کہ قارورہ کے اندر دو اوصاف پائے جاتے ہیں۔ (۱) اس کا اس قدر صاف شفاف ہونا کہ اندر کی چیز باہر سے نظر آجائے (۲) دوسری صفت مذموم ہے۔ اچھی نہیں اور وہ ہے اس کا کالا ہونا۔

اسی طرح چاندی کے اندر بھی دو اوصاف موجود ہیں۔ (۱) چاندی کا سفید ہونا اور یہ اچھی صفت ہے۔ دوسری صفت اچھی نہیں بلکہ مذموم ہے۔ اور وہ ہے اس کا صاف و سفید نہ ہونا۔

اب ہم نے غور و فکر کیا تو معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ نے اس آیت میں جنت کے برتنوں کو صاف شفاف ہونے میں قارورہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور ان برتنوں کے سفید ہونے میں چاندی کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ یعنی جنت کے برتن قارورہ کیطرح اس قدر صاف ستھرے ہوں گے کہ ان کے اندر کی چیز باہر سے نظر آئے گی اور چاندی کی طرح سفید ہوں گے۔

حاصل یہ کہ لہٰذا اب یہ اشکال نہ ہوگا کہ قارورہ تو شیشہ کا ہوتا ہے چاندی کا نہیں ہوتا۔ اور قرآن پاک قواریرَ من فضۃ کہہ رہا ہے۔ قارورہ چاندی کے ہوں گے۔

استعارہ کے اقسام:۔ حقیقی اور مجازی معانی کے درمیان اگر علاقۂ تشبیہ ہو۔ یعنی دونوں معنیٰ کسی ایک وصف میں شریک ہوں تو اس مجاز کو استعارہ کہتے ہیں۔ اور اگر دونوں کے درمیان علاقۂ تشبیہ کا نہ ہو تو مجاز مرسل ہے۔ اس مقام پر جنت کے برتنوں کے لئے ایک نادر صورت ثابت کی گئی ہے یعنی دو متضاد چیزوں کو ایک جگہ جمع کیا گیا ہے۔ شیشہ یعنی قارورہ۔ اور چاندی سے مرکب ہے۔ تو جنت کے برتنوں کی صفت دو چیزوں سے انتزاع کر کے ثابت کی گئی ہے۔ زجاج کے معنیٰ شیشہ۔ اناءٌ کی جمع آنیۃ اور اوانی آتی ہے۔ جس کے معنیٰ برتن کے ہیں۔

وَاَمَّا الْمُجْمَلُ فَمَا ازْدَحَمَتْ فِيْهِ الْمَعَانِيْ وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهٖ اشْتِبَاهًا لَا يُدْرَكُ بِنَفْسِ الْعِبَارَةِ بَلْ بِالرُّجُوْعِ اِلَى الْاِسْتِفْسَارِ ثُمَّ الطَّلَبِ ثُمَّ التَّأَمُّلِ اِزْدِحَامُ الْمَعَانِيْ عِبَارَةٌ عَنْ اِجْتِمَاعِهَا عَلَى اللَّفْظِ مِنْ غَيْرِ رُجْحَانٍ لِاَحَدِهَا كَمَا اِذَا انْسَدَّ بَابُ التَّرْجِيْحِ فِي الْمُشْتَرَكِ اَوْ يَكُوْنُ بِاعْتِبَارِ غَرَابَةِ اللَّفْظِ كَلَفْظِ الْهَلُوْعِ الْمَذْكُوْرِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا وَاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا فَاِنَّهٗ قَبْلَ بَيَانِهٖ تَعَالٰى كَانَ مُجْمَلًا لَمْ يُعْلَمْ مُرَادُهٗ اَصْلًا فَبَيَّنَهٗ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ الْآيَةَ فَهُوَ جِنْسٌ شَامِلٌ لِلْمُشْتَرَكِ وَالْخَفِيِّ وَالْمُشْكِلِ فَخَرَجَ بِقَوْلِهٖ وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهِ اشْتِبَاهًا اِلٰى اٰخِرِهٖ فَاِنَّ الْخَفِيَّ يُدْرَكُ بِمُجَرَّدِ الطَّلَبِ وَالْمُشْتَرَكُ وَالْمُشْكِلُ بِالتَّأَمُّلِ بَعْدَ الطَّلَبِ بِخِلَافِ الْمُجْمَلِ فَاِنَّهٗ يَحْتَاجُ اِلٰى ثَلٰثَةِ طَلَبَاتٍ الْاَوَّلُ الْاِسْتِفْسَارُ عَنِ الْمُجْمِلِ ثُمَّ الطَّلَبُ لِلْاَوْصَافِ بَعْدَهٗ ثُمَّ التَّأَمُّلُ لِلتَّعْيِيْنِ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيْبٍ خَرَجَ عَنْ وَطَنِهٖ وَوَقَعَ فِيْ جُمْلَةٍ مِّنَ النَّاسِ لَا يُوْقَفُ عَلَيْهِ اِلَّا بِالْاِسْتِفْسَارِ عَنِ الْاَنَامِ فَفِيْهِ زِيَادَةُ خَفَاءٍ عَلَى الْمُشْكِلِ فَيُقَابِلُ الْمُفَسَّرَ الَّذِيْ فِيْهِ زِيَادَةُ ظُهُوْرٍ عَلَى النَّصِّ ثُمَّ لَمَّا عُلِمَ الْمُجْمَلُ بَعْدَ ثَلٰثِ طَلَبَاتٍ خَرَجَ مِنْهُ الْمُتَشَابِهُ لِاَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ طَلَبُهٗ وَلَا نَعْلَمُ حَقِيْقَتَهٗ بِاَيِّ طَلَبٍ كَانَ۔

ترجمہ اور مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معنیٰ داخل ہو گئے ہوں۔ اس بنا پر کہ اس کی مراد اس قدر مشتبہ ہو گئی ہو کہ نفس عبارت سے معلوم نہ ہوتی ہو بلکہ پہلے تو متکلم کیطرف استفسار کیلئے رجوع کرنا پڑتا ہو پھر طلب کرنا اور پھر اس میں غور کرنا پڑتا ہو۔ ازدحام المعنیٰ نام ہے ایک لفظ کے کثیر معنے ہوں اور کوئی ان میں سے راجح المراد نہ ہو جیساکہ جب بند ہو جائے مشترک میں ترجیح کا باب۔ اور کبھی معانی کا ازدحام لفظ کی غرابت کیوجہ سے ہو جاتا ہے۔ جیسے لفظ ہلوع جو اللہ تعالےٰ کے قول ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا میں ہے (انسان بہت ہی حریص پیدا کیا گیا ہے جب اسے کوئی برائی پہونچتی ہے تو بیقرار ہو جاتا ہے اور جب کوئی بھلائی پہونچتی ہے تو روکنے والا بن جاتا ہے)۔ پس بیشک وہ (لفظ ہلوع) اللہ تعالےٰ کے بیان سے پہلے مجمل تھا، اس کی مراد بالکل معلوم نہ تھی پس اس کو اللہ تعالےٰ نے اذا مسه الشر سے بیان فرمایا۔ لہٰذا مجمل کی تعریف میں لفظ "ما ازدحمت" جنس ہے جو مشترک، خفی، مشکل کو شامل ہے۔ پس جب واشتبہ المراد بہ اشتباہا کہا گیا تو سب خارج ہو گئے کیونکہ خفی محض طلب سے اور مشترک ومشکل طلب کے بعد تامل سے معلوم ہو جاتے ہیں بخلاف مجمل کے کہ وہ کبھی تین طلبات کا محتاج ہوتا ہے اول مجمل سے استفسار کرنا، دوسرے اس کے بعد اوصاف طلب کرنا، تیسرے درجہ میں تعیین مراد کیلئے تامل کرنا۔ پس مجمل اس مسافر کی طرح ہے جو وطن سے چلا گیا اور عام لوگوں میں داخل ہو گیا کہ اس سے

واقفیت اس وقت تک نہیں ہوسکتی جب تک کہ لوگوں سے معلوم نہ کیا جائے۔ لہٰذا اس میں خفاء مشکل سے زیادہ ہے۔ پس مفسّر مجمل کا مقابل ہے جس میں نص کے مقابلے میں ظہور کی زیادتی ہوتی ہے۔ پھر جب تین طلبات کے بعد مجمل جان لیا گیا تو اس سے متشابہ خارج ہوگیا کیونکہ متشابہ میں طلب جائز نہیں ہے اور کسی بھی طلب سے اس کی حقیقت نہیں معلوم ہوسکتی۔

تشریح **مجمل کا بیان**:۔ عربی کا مقولہ "اَجْمَلَ الاَمْرَ" معاملہ کو مبہم کردیا، لفظ مجمل اسی سے ماخوذ ہے۔ مجمل کی تعریف ماتن صاحب منار نے ان لفظوں سے بیان کی ہے۔ مجمل وہ ایک کلام ہے جس میں بہت سے معانی کا ازدحام ہو۔ مطلب یہ ہے کہ اس میں بہت سے معنیٰ جمع ہوں اور اس کی وجہ سے متکلم کی مراد مشتبہ ہوگئی ہو۔ اور کلام کا اشتباہ ایسا ہو کہ مراد نفس عبارت سے معلوم نہ ہوسکتی ہو۔ پہلے متکلم سے دریافت کرنا پڑے پھر اس کے بعد اس میں غور و فکر (طلب و تاویل) کرنا پڑے۔ تب مراد کا پتہ چل سکے۔

معانی کا ازدحام:۔ شارح فرماتے ہیں کہ کلام میں معانی کے ازدحام کے معنیٰ یہ ہیں کہ ایک لفظ میں وضع کے اعتبار سے بہت سے معنیٰ اس طرح جمع ہو جائیں کہ ان میں سے ایک معنیٰ دوسرے معنیٰ پر راجح نہ ہوں۔ اور معانی کا یہ اجتماع مجمل کی حقیقت میں داخل ہے۔

ازدحام کی صورتیں:۔ پھر یہ ازدحام کبھی حقیقۃً ہوتا ہے۔ مثلاً ایک لفظ ہے جس کے متعدد معانی ہیں اور لفظ ان متعدد معانی کے درمیان مشترک ہے اور اس اشتراک میں ترجیح کا دروازہ بند ہوگیا ہو۔

ازدحام کی دوسری صورت یہ ہے کہ ازدحام تقدیرًا ہو۔ جیسے وہ لفظ جو نامانوس الاستعمال ہو۔ جیسے لفظ ہلوع کہ عقلاً اس کے بہت سے معنیٰ ہیں اور چونکہ بہت سے معانی کا یہ لفظ احتمال رکھتا ہے اس لئے گویا معانی کا ازدحام ہوگیا۔

اس تمہید کے بعد آیت "اِنَّ الاِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا" میں ہلوع مجمل تھا۔ جس کی مراد معلوم نہیں تھی۔ پھر بعد والی آیت "اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَّاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا" دونوں آیتیں ہلوع کا بیان واقع ہوئیں۔ مطلب یہ ہے کہ جب انسان کو کوئی ضرر لاحق ہوتا ہے تو وہ بیقرار ہو جاتا ہے اور جب اس کو کوئی بھلائی پہنچتی ہے تو وہ سرتاپا بخیل بن جاتا ہے، مال کو روک لیتا ہے، خدا کی راہ میں خرچ نہیں کرتا۔

حاصل یہ نکلا کہ معانی کا ازدحام مجمل کی حقیقت میں داخل ہے اور یہ ازدحام معانی کا حقیقۃً ہو یا تقدیرًا ہو۔ بعض کا قول یہ ہے کہ ازدحام معانی مجمل کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔ ان کے نزدیک مجمل کی اصطلاحی تعریف یہ ہے "اَمَّا الْمُجْمَلُ مَا اشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهِ اشْتِبَاهًا الخ" ان کے نزدیک "ازدحمت فيه المعانی" کا لفظ مجمل کی تعریف سے خارج ہے۔

مجمل کی اقسام:۔ مجمل کی مذکورہ بالا دونوں تعریفوں کے لحاظ سے تین قسمیں نکلتی ہیں (۱) لفظ میں معانی کا ازدحام حقیقۃً ہو (۲) لفظ کے غریب اور غیر مانوس الاستعمال ہونے کی بناء پر معانی کا ازدحام تقدیرًا ہو۔

(۳) کلام کرنیوالا (متکلم) لفظ سے اپنی مراد کو مبہم رکھے۔ گو لفظ کے لغوی معنےٰ متعارف ہوں۔

فوائد قیود :- مجمل کی تعریف میں لفظ" ما ازدحمت فیہ المعانی " کا جملہ مذکور ہے۔ یہ جنس کے درجہ میں ہے جس میں خفی، مشکل اور مشترک سب داخل ہیں۔ اور" واشتبہ المراد بہ اشتباہا" بمنزلہ فصل کے ہے۔ جس سے یہ تینوں مجمل کی تعریف سے خارج ہو گئے۔ یعنی خفی، مشکل اور مشترک تینوں خارج ہو گئے اسلئے کہ خفی تو صرف طلب سے معلوم ہو جاتا ہے اور مشترک اور مشکل دونوں طلب کے بعد تامل سے معلوم ہو جاتے ہیں۔

البتہ مجمل تو اس کے اندر تین طلب پائی جاتی ہیں۔ اول مجمل (میم کا کسرہ) یعنی متکلم سے دریافت کرنا (۲) لفظ کے اوصاف معلوم کرنا (۳) مراد کو متعین کرنے کیلئے تامل اور غور و فکر کرنا۔ لہٰذا مجمل کلام کی مثال ایسی ہے جیسے ایک پردیسی آدمی کسی جگہ جاکر لوگوں کے ساتھ گھل مل گیا اور دوسری جگہ معلوم بھی نہ ہو تو اس آدمی کا پتہ چلانے کیلئے پہلے اس کے قیام کا پتہ معلوم کیا جائے پھر اس پتہ پر اس کو تلاش کیا جائے پھر اس کے ہم شکل لوگوں میں غور و فکر کیا جائے کہ وہ ان لوگوں میں سے کون سا آدمی ہے جس کی ہم کو تلاش ہے۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ مشکل کے مقابلے میں مجمل کے اندر خفاء زائد ہے اس لئے مجمل اس مفسر کے مقابل ہوگا جس میں بہ نسبت نص کے وضاحت زائد ہوتی ہے۔ پھر تین مرتبہ طلب مذکور کے بعد مجمل معلوم ہوگیا تو اس کی (مجمل کی) تعریف سے متشابہ نکل گیا۔ کیونکہ متشابہ میں طلب کی ممانعت ہے۔ جس کی حقیقت کسی بھی طلب سے معلوم نہیں ہو سکتی۔

حاشیہ :- مصنف کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر مجمل استفسار، طلب اور تامل تینوں کا محتاج ہے۔ جبکہ واقع میں ایسا نہیں ہے بلکہ مجمل کے بیان کے بعد اگر بیان شافی نہ ہو تو کلام مجمل استفسار کے بعد طلب اور غور و فکر کا بھی محتاج ہو گا اور متکلم مجمل کا بیان شافی ہے تو طلب و تامل کا محتاج نہ ہو گا۔ لہٰذا کہا جائے گا کہ مصنف کا کلام" بل بالرجوع الی الاستفسار ثم الطلب ثم التامل" اس وقت ہے جب متکلم مجمل کا بیان غیر شافی ہو۔

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِيْقَةِ فِيْمَا هُوَ الْمُرَادُ وَالتَّوَقُّفُ فِيْهِ اِلٰى اَنْ يَّتَبَيَّنَ بِبَيَانِ الْمُجْمِلِ سَوَاءٌ كَانَ بَيَانًا شَافِيًا كَالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ فَاِنَّ الصَّلٰوةَ فِي اللُّغَةِ الدُّعَاءُ وَلَمْ يُعْلَمْ اَيُّ دُعَاءٍ يُرَادُ فَاسْتَفْسَرْنَا نَبِيَّنَا النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِاَفْعَالِهٖ بَيَانًا شَافِيًا مِنْ اَوَّلِهَا اِلٰى اٰخِرِهَا ثُمَّ طَلَبْنَا اَنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ عَلٰى اَيِّ مَعَانٍ تَشْتَمِلُ فَوَجَدْنَاهَا شَامِلَةً عَلَى الْقِيَامِ وَالْقُعُوْدِ وَالرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَالتَّحْرِيْمَةِ وَالْقِرَاءَةِ وَالتَّسْبِيْحَاتِ وَالْاَذْكَارِ فَلَمَّا تَاَمَّلْنَا عَلِمْنَا اَنَّ بَعْضَهَا فَرْضٌ وَبَعْضَهَا وَاجِبٌ وَبَعْضَهَا سُنَّةٌ وَبَعْضَهَا مُسْتَحَبَّةٌ فَصَارَ مُفَسَّرًا بَعْدَ اَنْ كَانَ مُجْمَلًا وَهٰكَذَا الزَّكٰوةُ مَعْنَاهَا فِي اللُّغَةِ النَّمَاءُ وَذٰلِكَ غَيْرُ مُرَادٍ فَبَيَّنَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهٖ هَاتُوْا رُبُعَ عُشْرِ اَمْوَالِكُمْ وَقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ عَلَيْكَ فِيْ

الذھب شئ حتی یبلغ عشرین مثقالاً ولیس علیك فی الفضۃ شئ حتی یبلغ مأتی درھم وھکذا اقال فی باب السوائم ثم طلبنا الاسباب والشروط والاوصاف والعلل فعلمنا ان ملك النصاب علۃ وحولان الحول شرط وھکذا القیاس۔

ترجمہ اور مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونیکا اعتقاد ہو اور اس میں اس قدر توقف ہو کہ مجمل (متکلم) کے بیان سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے جیسے صلوٰۃ، زکوٰۃ وغیرہ۔ برابر ہے کہ بیان شافی ہو جیسے صلوٰۃ، زکوٰۃ۔ اللہ تعالیٰ کے قول "اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ" کیونکہ صلوٰۃ کے معنے لغت میں دعا کے ہیں۔ اور معلوم نہیں ہے کہ کون سی دعا مراد ہے۔ پس ہم نے استفسار کیا تو نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے افعال مبارک سے بیان شافی کے ذریعہ از اول تا آخر بیان شافی فرمادیا۔ پھر ہم نے طلب کیا کہ یہ صلوٰۃ کون سے معنی پر مشتمل ہے تو پایا کہ یہ قیام، قعود، رکوع، سجود اور تحریمہ، قراءۃ، تسبیحات اور اذکار کو شامل ہے۔ پس جب ہم نے تامل کیا تو جان لیا کہ ان افعال میں سے بعض تو فرض ہیں، بعض واجب، بعض سنت اور بعض مستحب ہیں۔ تو صلوٰۃ مجمل ہونے کے بعد مفسّر ہو گیا۔ اور اسی طرح زکوٰۃ، اس کے معنے لغت میں نمو کے ہیں اور یہ معنے مراد نہیں ہیں۔ پس انکو نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا اپنے قول "ھاتوا ربع عشر اموالکم" (تم اپنے اموال سے چالیسواں حصہ لاؤ) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "لیس من الذھب شئ حتی یبلغ عشرین مثقالاً" (سونے پر کچھ (زکوٰۃ) واجب نہیں۔ یہاں تک کہ بیس مثقال کی مقدار کو پہنچ جائے) ولیس علیك فی الفضۃ شئ حتی یبلغ مأتی درھم (اور تم پر چاندی میں کچھ واجب نہیں ہے یہاں تک کہ وہ ۲۰۰ درہم کو پہونچ جائے) ایسے ہی سوائم کی زکوٰۃ کے باب میں بھی آپ نے فرمایا ہے۔ پھر ہم نے اسباب، شروط، اوصاف اور علتوں کو طلب کیا تو ہم نے جانا کہ ملکِ نصاب تو علت ہے اور حولانِ حول (پورے سال کا گذر جانا) اس کی شرط ہے۔ اسی طرح باقی اور کو قیاس کر لیجئے۔

تشریح **مجمل کا شرعی حکم**:۔ اس سے باری تعالےٰ کی جو بھی مراد ہے وہ حق ہے اور اس پر جہاں تک عمل کرنیکا تعلق ہے تو اس پر توقف کیا جائے گا حتیٰ کہ متکلم یعنی مجمل کی جانب سے اس کا بیان ظاہر ہو جائے۔ اور متکلم کیطرف سے یہ بیان کبھی تو بالکل کافی وشافی ہوگا۔ اور کسی قسم کا کوئی خفاء کلام میں باقی نہ رہے گا اور کبھی یہ بیان ایسا ہو گا کہ جو شافی نہ ہو۔

اول کی مثال:۔ باری تعالیٰ کا قول "اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ" میں لفظ صلوٰۃ اور زکوٰۃ ہیں۔ دونوں اصل میں مجمل تھے۔ اس لئے کہ لغت میں صلوٰۃ کے معنے دعاء کے ہیں مگر یہ معلوم نہیں کہ یہاں کس قسم کی دعا مراد ہے۔ لہٰذا جب ہم نے اس کے متعلق استفسار کیا تو جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ کی پوری وضاحت کے ساتھ تفصیل فرمادی کہ کسی قسم کا کوئی خفاء باقی نہیں رہا۔ اس کے بعد ہم نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ صلوٰۃ، قیام۔ قعود۔ رکوع۔ سجود۔ تحریمہ۔ قراءۃ۔ تسبیحات اور مختلف اذکار پر مشتمل ہے۔ آپ کے بیان میں ان جملہ امور کی

رعایت موجود ہے۔ اس کے بعد ہم نے تأمل کیا تو معلوم ہوا کہ مذکورہ امور میں سے بعض تو صلوٰۃ کے اندر فرض ہیں جیسے قیام، تعود، رکوع اور سجود۔ اور ان میں سے بعض واجب کے درجہ میں ہیں جیسے سورۂ فاتحہ کی تلاوت اور ان میں سے بعض سنت ہیں جیسے رکوع اور سجود کی تسبیحات۔ اور بعض مستحب ہیں جیسے قعدہ اخیرہ میں درود کے بعد والی دعا۔

لہٰذا لفظ صلوٰۃ جو کہ مجمل تھا۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے بیان کے بعد مفسّر ہوگیا۔

شارح کا ایک اعتراض:۔ صلوٰۃ کی تفسیر جب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے بیانِ شافی سے ظاہر ہوگئی تو پھر طلب، غور و فکر اور تامل کی کیا حاجت تھی اور ان کی ضرورت نہیں تھی تو بلاوجہ انکو یہاں کیوں ذکر کیا گیا ہے۔ دوسری مثال زکوٰۃ ہے جس کے لغوی معنے اضافہ اور بڑھوتری کے ہیں مگر اس جگہ مطلق زیادتی مراد نہیں ہے، مگر جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کی پوری وضاحت سے تفصیل بیان فرمادی ہے چنانچہ آپ کا ارشاد ہے "ہاتوا ربع عشر اموالکم" (تم اپنے مالوں کا چالیسواں حصہ زکوٰۃ میں ادا کردو۔ لہٰذا معلوم ہوا زکوٰۃ چالیسواں حصہ واجب ہے۔ دوسرا بیان نقود کے سلسلے میں ہے کہ "لیس علیک فی الذہب شیٔ حتیٰ یبلغ عشرین مثقالا ولیس علیک فی الفضۃ شیٔ حتےٰ یبلغ مائتی درھم (تیرے اوپر سونے میں کوئی چیز واجب نہیں ہے یہانتک کہ وہ بیس مثقال کی مقدار کو پہونچ جائے، اور تیرے اوپر چاندی میں کوئی چیز واجب نہیں یہاں تک کہ وہ دوسو دراھم کی مقدار کو پہونچ جائے) مطلب یہ ہوا کہ سونے میں بیس مثقال سے کم اور چاندی میں دوسو دراھم سے کم مقدار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

سونے چاندی کا نصاب:۔ مذکورہ حدیث سے سونے پر زکوٰۃ واجب ہونیکا نصاب بیس مثقال اور چاندی پر زکوٰۃ کے واجب ہونے کا نصاب دوسو دراھم ہے۔ دوسری حدیث میں مذکور ہے" لیس فی اقل من عشرین دینارًا صدقۃ وفی عشرین دینارًا نصف دینار (یعنی بیس دینار سے کم سونے میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے اور جب سونے کی مقدار بیس دینار ہو تو اس پر نصف دینار صدقہ واجب ہے۔ دوسری حدیث آپنے جب حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا حاکم بناکر بھیجا تو ہدایت فرمائی تھی کہ" فاذا بلغ الورق مائتی درہم فخذ منہ خمسۃ دراھم (یعنی جب چاندی دوسو دراہم کی مقدار پر ہوتو ان سے پانچ درہم صدقہ وصول کرنا یعنی وہی چالیسواں حصہ دراھم میں بھی زکوٰۃ واجب ہے۔

دونوں روایتوں سے زکوٰۃ کی مقدار کا علم ہوا اور سائمہ جانوروں کی زکوٰۃ کے متعلق ارشاد فرمایا۔" فی کل اربعین شاۃٍ شاۃٌ" (ہر چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہے)۔

زکوٰۃ کے اسباب و علل کی تلاش:۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس واضح بیان کے بعد امت نے اس کے اسباب وعلل پر غور وفکر کیا تو اول بات یہ معلوم ہوئی۔ مال کا نصاب کی مقدار کا مالک ہونا وجوب زکوٰۃ کیلئے شرط ہے اور ادائ زکوٰۃ کا سبب حق تعالےٰ کا حکم ہے یعنی اٰتوا الزکوٰۃ اور اداء زکوٰۃ کیلئے سال

کا گذرنا ہے
نفسِ زکوٰۃ کی فرضیت:۔ تو اس کیلئے زکوٰۃ دینے والے کا عاقل و بالغ ہونا ہے اور آزاد و مسلمان ہونا ہے۔
اسی طرح زکوٰۃ کے وصول کرنیوالے کیلئے ضروری ہے کہ اوسط درجہ کا مال زکوٰۃ میں وصول کرے نہ اعلیٰ درجہ کا مال وصول کرے نہ بالکل ادنیٰ درجہ کا۔ خلاصہ یہ نکلا کہ وآتوا الزکوٰۃ کی مراد چونکہ حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے بیانِ شافی سے واضح ہوگئی۔ اس لئے یہاں بھی طلب کا ذکر کرنا مناسب نہیں۔

اَوْ لَمْ یَکُنِ الْبَیَانُ شَافِیًا کَالرِّبٰوا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَاِنَّہٗ مُجْمَلٌ بَیَّنَہُ النَّبِیُّ عَلَیْہِ السَّلَامُ بِقَوْلِہٖ اَلْحِنْطَۃُ بِالْحِنْطَۃِ وَالشَّعِیْرُ بِالشَّعِیْرِ وَالتَّمَرُ بِالتَّمَرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّھَبُ بِالذَّھَبِ وَالْفِضَّۃُ بِالْفِضَّۃِ مِثْلًا بِمِثْلٍ یَدًا بِیَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا ثُمَّ طَلَبْنَا الْاَوْصَافَ لِاَجْلِ ھٰذَا التَّحْرِیْمِ حَتّٰی یُعْلَمَ حَالُ مَا بَقِیَ سِوَی الْاَشْیَاءِ السِّتَّۃِ فَعَلَّلَ بَعْضُھُمْ بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ وَبَعْضُھُمْ بِالطُّعْمِ وَالثَّمَنِیَّۃِ وَبَعْضُھُمْ بِالْاِقْتِیَاتِ وَالْاِدِّخَارِ وَنَزَّعَ کُلُّ وَاحِدٍ مِّنْھُمْ تَفْرِیْعًا عَلٰی حَسَبِ تَعْلِیْلِہٖ وَبِالْجُمْلَۃِ لَمْ یَکُنِ الْبَیَانُ شَافِیًا وَخَرَجَ مِنْ حَیِّزِ الْاِجْمَالِ اِلٰی حَیِّزِ الْاِشْکَالِ وَلِھٰذَا قَالَ عُمَرُ رضی اللہ عنہ خَرَجَ النَّبِیُّ عَلَیْہِ السَّلَامُ عَنَّا وَلَمْ یُبَیِّنْ لَنَا اَبْوَابَ الرِّبٰوا ھٰکَذَا قَالُوْا۔

ترجمہ استفسار کرنے کے بعد اگر متکلم کی جانب سے بیان شافی (تسلی بخش) نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "حَرَّمَ الرِّبٰوا" میں کلمۂ ربوٰ ہے۔ اور وہ مجمل ہے۔ جناب نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول "الحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذھب بالذھب والفضۃ بالفضۃ مثلًا بمثل یدًا بید والفضل ربوٰ"۔ (فروخت کرو تم گیہوں کو گیہوں کے بدلے، جَو کو جَو کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے، سونے کو سونے کے بدلے، چاندی کو چاندی کے بدلے برابر سرابر ہاتھ در ہاتھ اور زیادتی سود ہے) پھر ہم نے اس حرمت کی وجہ سے ان مذکورہ اشیاء میں اوصاف معلوم کئے تاکہ ان چھ چیزوں کے علاوہ مابقی کی خرید و فروخت کا حال معلوم ہو جائے۔ تو بعض فقہاء حنفیہ نے قدر و جنس کو علت قرار دیا اور بعض شوافع نے کھانے کی چیزوں میں طعم کو، اور قیمت والی چیزوں میں ثمنیت کو علت قرار دیا۔ پھر ان میں سے ہر ایک نے اپنی اپنی تخریج و تحقیق کردہ علتوں کے تحت جزئیات کے احکام متفرع کئے۔ حاصل کلام مذکورہ وضاحت تسلی بخش نہ ہونے کی وجہ سے کلمۂ ربوٰ اجمال سے نکل کر اشکال کے مقام میں پہنچ گیا اور اسی بناء پر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حسرت کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم ہم سے رخصت ایسے عالم میں ہو گئے کہ ہمیں ربوٰ کے متعلق تسلی بخش وضاحت نہ دے سکے۔ علماء نے ایسا ہی فرمایا ہے۔

تشریح مجمل کلام کی مراد کلام کے متکلم سے واضح اور ظاہر ہوتی ہے مگر متکلم کا بیان کبھی شافی ہوتا ہے۔

اور کبھی غیر شافی۔ بیان شافی کی مثال زکوٰۃ اور صلوٰۃ کی پہلے تفصیل گذر چکی ہے۔ اب اس جگہ مصنفؒ بیانِ غیر شافی کو بیان کرتے ہیں۔ حق تعالیٰ کا قول "وَحَرَّمَ الرِّبٰو" (اللہ نے ربٰو کو حرام کیا ہے) اس قول میں لفظ "ربٰو" مجمل ہے۔ کیونکہ اس کے معنٰے مطلق زیادتی کے ہیں۔ جس سے معلوم ہوا کہ مطلق زیادتی حرام ہے۔ حالانکہ ہر زیادتی حرام نہیں ہے۔ چنانچہ بیع نفع کے لئے مشروع اس لئے بیع کے ذریعہ جو فضل اور زیادتی حاصل ہوگی وہ حلال ہوگی۔ اس لئے معلوم ہوا کہ فضل حلال بھی ہوتا ہے اور حرام بھی۔ اس لئے "حرّم الربوا" میں جس فضل کو حرام کیا گیا ہے وہ کون سا فضل ہے چونکہ اس فضل کا ہم کو علم نہیں ہے۔ اس لئے حرّم الربوا میں جس فضل کو حرام کیا گیا ہے وہ ہمیں معلوم نہیں اس لئے ربٰو مجمل قرار دیا گیا ہے اور اسی کی وضاحت رسولِ اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے بیان سے فرمادی ہے۔ چنانچہ فرمایا "الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يدًا بيدٍ والفضل ربٰو" (فروخت کرو تم گیہوں کو گیہوں کے بدلے، جو کو جو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے، سونے کو سونے کے بدلے اور چاندی کو چاندی کے بدلے برابر سرابر ہاتھ در ہاتھ اور فضل ربٰو ہے)

یہ کل چھ چیزیں ہیں۔ ان میں سے جس چیز کو اس کے ہم جنس کے بدلے فروخت کیا جائے تو اول دونوں چیزیں برابر سرابر ہوں (۲) دونوں پر اسی مجلس میں قبضہ ہو۔ گویا اگر کسی جانب میں کوئی جنس زائد ہو تو وہ ربوا ہے۔ اور شرعًا حرام ہے۔ حدیث میں جن چھ چیزوں کو بیان کیا گیا ہے ان کا حکم تو معلوم ہو گیا مگر ان کے علاوہ بے شمار چیزیں ہیں ان کا حکم کیا ہوگا حدیث سے معلوم نہیں ہوتا۔

اس لئے ما بقی چیزوں کا حکم معلوم کرنے کیلئے ہم نے ان چیزوں سے علت اور سبب کا استخراج کیا تاکہ اس علت کے اشتراک سے دوسری چیزوں کا حکم دریافت کیا جا سکے۔ پس علماء احناف کے نزدیک دو چیزیں ہیں۔ اول قدر یعنی مقدار۔ بالفاظِ دیگر کیل اور وزن ہے۔ اور دوسری چیز جنس کا اتحاد ہے۔ یعنی جن دو چیزوں کے درمیان خرید و فروخت کا معاملہ کیا جا رہا ہے ان میں دیکھا جائے گا کہ دونوں کی جنس ایک ہو۔ اور دونوں کی قدر ایک ہو یعنی ایک ہی جنس کی ہوں اور دونوں کیل سے یا وزن سے خریدی اور فروخت کی جاتی ہیں تو ان دونوں میں فضل ربوا ہے اور وہ حرام ہوگا ورنہ نہیں۔ اور شوافع کے نزدیک خریدی جانے والی چیز اگر از قسمِ مطعوم ہے۔ یعنی کھانے کی چیز ہے تو طعمیت علت ہے اور اثمان میں ثمن ہونا علت ہے۔ یعنی دونوں عوض از قسمِ مطعوم ہیں یا دونوں ثمن کی قبیل سے ہوں تو ربٰو حرام ہوگا ورنہ نہیں۔

لہٰذا اگر لوہا کو لوہے کے بدلے کمی زیادتی سے فروخت کیا جائے تو فضل جائز ہوگا۔

مذہب امام مالک:۔ ربٰو کی حرمت کی علت نقدین میں ان کا نقدی ہونا ہے یعنی سونے اور چاندی میں ان کا نقود میں سے ہونا ربٰو کی علت ہے اور ان کے علاوہ میں قوت اور ادخار علت ہے یعنی جن چیزوں کو روزی کے بطور استعمال کیا جاتا ہو۔ اور جن چیزوں کا ذخیرہ کیا جا سکتا ہو ان میں ربٰو حرام ہے اور ان کے

ماسوا میں ربو حرام نہیں ہے۔ پھر ان کے اصول کے مطابق مسائل جزئیہ ہیں جو انکی کتابوں میں تفصیل سے مذکور ہیں۔
بہر حال ائمہ حضرات نے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے اس بیان کو شافی نہیں سمجھا اور جہاں تک مجمل کا تعلق ہے تو مجمل کا بیان ہو چکا مگر ان کے نزدیک مشکل ضرور ہو گیا۔ چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ ارشاد فرمایا کہ جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم ہم سے جدا ہو گئے حالانکہ ربو سے متعلق تشفی بخش وضاحت نہیں فرمائی۔ اس سے بھی اندازہ ہوا کہ آپ کا بیان ربو سے متعلق غیر شافی ہے۔

وَ اَمَّا الْمُتَشَابَہُ فَھُوَ اسْمٌ لِمَا انْقَطَعَ رَجَاءُ مَعْرِفَۃِ الْمُرَادِ مِنْہُ وَ لَا یُرْجٰی بَدْوُہٗ اَصْلًا فَھُوَ فِیْ غَایَۃِ الْخَفَاءِ بِمَنْزِلَۃِ الْمُحْکَمِ فِیْ غَایَۃِ الظُّھُوْرِ فَصَارَ کَرَجُلٍ مَفْقُوْدٍ عَنْ بَلَدِہٖ وَ انْقَطَعَ اَثَرُہٗ وَ انْقَضٰی اَقْرَانُہٗ وَ جِیْرَانُہٗ۔

ترجمہ اور متشابہ ایسے کلام کا نام ہے جسکی مراد کے سمجھنے کی امید بالکل منقطع ہو گئی ہو، اور اس کے ظاہر ہونے کی امید بالکل نہ ہو پس وہ خفاء کی انتہاء پر ہے کہ جس طرح محکم ظہور کے انتہاء پر ہے پس ایسا ہی ہو گیا کہ جیسے کوئی شخص اپنے شہر سے غائب ہو گیا اور اس کا نشان جاتا رہا ہو اور اس کے ہم عمر اور ہمسایہ لوگ مر چکے ہوں۔

تشریح **متشابہ کی تعریف**:۔ اصطلاح میں متشابہ اس کلام کو کہتے ہیں جس کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید بالکل منقطع ہو گئی ہو اور مراد کے ظاہر ہونیکی کوئی توقع بھی نہ ہو۔ اور انقطاع امید عارضی ہو۔ مثلاً کوئی کلام مجمل تھا اور اسکی مراد کے بیان کرنے سے پہلے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو گئی تو یہ ایسا کلام تھا کہ جس کی مراد کے معلوم ہونے کی امید تھی مگر آپ کی وفات کی بناء پر امید منقطع ہو گئی۔
دوسری صورت:۔ کلام۔ یہ مراد کے معلوم ہونیکی امید ذاتی طور پر منقطع ہو۔ مثال کے طور پر کسی مراد کے معلوم ہونے کی امید کا منقطع ہونا خود رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے بیان سے منقول ہو اگرچہ عقل اس میں متردد ہو۔ یا امید اس لئے منقطع ہو کہ انسان اس کی حقیقت کے سمجھنے سے قاصر ہو جیسے تقدیر کا مسئلہ ہے کہ انسان اسکے سمجھنے سے قاصر اور عاجز ہے تو آپ نے فرمایا "اذا ذکر القدر فا سکتوا" جب تقدیر کا ذکر کیا جائے تو تم سکوت اختیار کرو۔ حاصل یہ ہے کہ جس کلام کی مراد معلوم ہونے کی امید منقطع ہو جائے اس کلام کو متشابہ کہتے ہیں۔
پس متشابہ میں آخری درجہ کا خفاء ہوتا ہے جس طرح محکم میں آخری درجہ کا ظہور ہوتا ہے۔
متشابہ کی مثال:۔ اس آدمی کیطرح ہے جو اپنے وطن سے غائب ہو گیا اور اس کے نشانات بالکل مٹ گئے، اس کے ہمسایہ لوگ بھی ختم ہو گئے تو جس طرح اس آدمی کے معلوم ہونے کی امید منقطع ہو جاتی ہے

کلام متشابہ کی مراد کے معلوم ہونیکی امید بھی ختم ہو جاتی ہے۔

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِيْقَةِ قَبْلَ الْاِصَابَةِ اَیْ اِعْتِقَادُ اَنَّ الْمُرَادَ بِهٖ حَقٌّ وَاِنْ لَمْ نَعْلَمْهُ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَاَمَّا بَعْدَ الْقِيَامَةِ فَيَصِيْرُ مَكْشُوْفًا لِكُلِّ اَحَدٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَهٰذَا فِيْ حَقِّ الْاُمَّةِ وَاَمَّا فِيْ حَقِّ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَكَانَ مَعْلُوْمًا وَاِلَّا تَبْطُلُ فَائِدَةُ التَّخَاطُبِ وَيَصِيْرُ التَّخَاطُبُ بِالْمُهْمَلِ كَالتَّكَلُّمِ بِالزِّنْجِيْ مَعَ الْعَرَبِيِّ وَهٰذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ وَعَامَّةُ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّ الْعُلَمَاءَ الرَّاسِخِيْنَ اَيْضًا يَعْلَمُوْنَ تَاْوِيْلَهٗ وَمَنْشَأُ الْخِلَافِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ فَعِنْدَنَا يَجِبُ الْوَقْفُ عَلٰى قَوْلِهٖ اِلَّا اللّٰهُ وَقَوْلُهٗ وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى جَعَلَ اِتِّبَاعَ الْمُتَشَابِهَاتِ حَظَّ الزَّائِغِيْنَ فَيَكُوْنُ حَظُّ الرَّاسِخِيْنَ هُوَ التَّسْلِيْمُ وَالْاِنْقِيَادُ وَلِقِرَاءَةِ الْبَعْضِ اَلرَّاسِخُوْنَ بِدُوْنِ الْوَاوِ وَالْبَعْضِ وَيَقُوْلُ الرَّاسِخُوْنَ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يُوْقَفُ عَلٰى قَوْلِهٖ اِلَّا اللّٰهُ بَلْ قَوْلُهٗ وَالرَّاسِخُوْنَ مَعْطُوْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اللّٰهُ وَيَقُوْلُوْنَ حَالٌ مِّنْهُ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى اِلَّا اللّٰهُ وَالْعُلَمَاءُ الرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ وَلٰكِنَّ هٰذَا نِزَاعٌ لَفْظِيٌّ لِاَنَّ مَنْ قَالَ يَعْلَمُ الرَّاسِخُوْنَ تَاْوِيْلَهٗ يُرِيْدُوْنَ يَعْلَمُوْنَ تَاْوِيْلَهُ الظَّنِّيَّ وَمَنْ قَالَ لَا يَعْلَمُ الرَّاسِخُوْنَ تَاْوِيْلَهٗ يُرِيْدُوْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ التَّاْوِيْلَ الْحَقَّ الَّذِيْ يَجِبُ اَنْ يَعْتَقِدَ عَلَيْهِ۔

ترجمہ

اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے صحیح معنیٰ سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو۔ یعنی اس بات کا اعتقاد رکھنا کہ اس کلام سے جو مراد باری تعالیٰ کی ہے وہ حق ہے اگرچہ ہم اس کو قیامت سے پہلے نہیں جان سکتے اور بہر حال قیامت کے بعد تو سبھی کو معلوم ہو جائیگا انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور متشابہ کی مراد کا یقینی طور پر معلوم نہ ہونا امت کے حق میں ہے مگر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے حق میں متشابہ معلوم المراد تھا ورنہ تو خطاب کرنے کا فائدہ ہی باطل ہو جائے گا اور تخاطب (العیاذ باللہ) مہمل کلام کے ساتھ اللہ تعالےٰ کا تخاطب لازم آئے گا۔ جیسے کسی آدمی کا عربی شخص کے ساتھ حبشی زبان میں گفتگو کرنا اور متشابہ کا معلوم المراد نہ ہونا ہمارا مذہب ہے اور امام شافعیؒ اور عام معتزلہ نے کہا کہ علماء راسخین فی العلم بھی متشابہ کا مطلب جانتے ہیں۔ اور اس اختلاف کا منشاء ان کے درمیان اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اس کی تاویل کوئی نہیں جانتا۔ لیکن اللہ تعالیٰ اور راسخین فی العلم کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک الا اللہ پر وقف واجب ہے اور الراسخون فی العلم جملہ مستانفہ ہے اس کا عطف اللہ پر نہیں ہے" الا اللہ" پر وقف ہونے کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے متشابہات کی اتباع زائغین کا حصہ قرار دیا ہے۔ لہٰذا اس کے

مقابلے میں راسخین کا حصّہ تسلیم وانقیاد ہی ہوگا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک قراءت میں "والراسخون" بغیر واو کے بھی آیا ہے۔ اور بعض قراءت میں "ویقول الراسخون" بھی ہے۔ لہٰذا ان قراءتوں کے تقاضے کے مطابق "الراسخون" کا عطف اللہ پر نہیں ہوگا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "الا اللہ" پر وقف نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک "والراسخون" کا عطف اللہ پر ہے۔ اور یقولون الراسخون کا حال ہے۔ پس انکے نزدیک آیت کے معنٰے یہ ہوں گے کہ الا اللہ والراسخون فی العلم یعنی متشابہات کا مطلب اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور وہ علماء بھی جانتے ہیں جو راسخ فی العلم ہیں۔ یعنی مضبوط علم رکھتے ہیں۔ لیکن ہمارے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ اختلاف لفظی ہے۔ اس لئے کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ راسخین متشابہات کی تاویل جانتے ہیں۔ انکی مراد تاویل ظنی ہے اور جنھوں نے کہا کہ علماء راسخین تاویل نہیں جانتے انکی مراد تاویل حق ہے جس پر اعتقاد رکھنا واجب ہے۔

تشریح

متشابہ کا شرعی حکم :- اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے صحیح صحیح معنٰے کو سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد کرنا۔ یعنی اللہ تعالےٰ کی جو مراد اس کلام سے ہے وہ حق ہے اور واقع کے مطابق ہے اگرچہ اس کا علم ہم کو قیامت سے پہلے نہ ہو سکے گا اور قیامت کے بعد متشابہ کے معنٰے ہر شخص پر ظاہر ہو ہی جائیں گے۔

اعتقاد سے مراد اجمالی اعتقاد ہے اور معنٰے کے سمجھ لینے کے بعد تفصیلی اعتقاد ضروری ہوگا۔ مصنفؒ کی ظاہری عبارت سے مفہوم ہوتا ہے کہ متشابہ کے صحیح معنٰے معلوم ہونے کے بعد اس کے حق ہونیکا اعتقاد رکھنا ضروری نہیں ہے۔ اس لئے کہ مصنف نے کہا متشابہ کے صحیح معنٰے سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو جس کے معنٰے یہ ہوئے کہ صحیح معنٰے سمجھنے کے بعد اس کا اعتقاد بالکل نہ ہو حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔

شارح کی رائے :- شارح نے فرمایا متشابہ کی مراد کا یقینی طور پر معلوم نہ ہونا امت کے لئے ہے۔ یعنی امت میں سے کسی امتی کو اس کی مراد معلوم نہیں ہو سکتی اور جہاں تک جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کا تعلق ہے تو آپ کو متشابہات کی مراد معلوم تھی۔ اگر آپ کو بھی مراد معلوم نہ ہو تو آپ سے متشابہات کا تخاطب ہی بے فائدہ اور باطل ہوتا اور نعوذ باللہ مہمل کلام کے ساتھ حق تعالیٰ کا خطاب کرنا لازم آئیگا اور یہ ایسا ہی ہوتا جیسے کسی عربی سے حبشی زبان میں کلام کرنا۔ لہٰذا نبی سے غیر معلوم المراد کلام کے ساتھ خطاب کرنا باطل ہے۔ تو کلام تخاطب کیلئے وہ ہونا چاہئے جو آپ کو معلوم ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ متشابہات سے آپؐ کو خطاب کیا گیا ہے۔ لہٰذا آپ کو ان کی مراد معلوم تھی۔

حضرت صدیق اکبرؓ کی تائید :- آپ نے فرمایا "فی کل کتاب سرٌّ وسرٌّ فی القرآن ھٰذہ الحروف" (ہر کتاب میں کچھ راز کی باتیں ہوتی ہیں اور قرآن مجید میں راز کی باتیں حروف مقطعات ہیں) پس رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم رازداں اسی وقت ہو سکتے ہیں جب ان حروف کے معانی اور مراد سے آپ باخبر ہوں۔

حاصل کلام یہ کہ متشابہات کی مراد عوام الناس، علماء متبحرین میں سے کسی کو معلوم نہیں مگر حضورؐ کو انکے

معانی اور مراد کا علم تھا۔
شوافع اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ علماء راسخین بھی انکی مراد سے واقف ہیں۔ دونوں فریق کے مابین اس اختلاف کا منشاء یہ آیت ہے "ھو الذی انزل علیك الکتاب" منہ آیات محکمات ھن ام الکتاب و اخر متشابہات فاما الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ و ابتغاء تاویلہ وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون اٰمنا بہ ۔ ترجمہ (اللہ تعالیٰ وہ ذات ہے جس نے آپ پر کتاب اتاری ان میں سے بعض محکم آیات ہیں۔ یعنی ان کے معانی بالکل واضح ہیں اور وہ کتاب کی اصل ہیں۔ اور دوسری متشابہ آیات ہیں جن کے معنے متعین نہیں ہیں یا معلوم نہیں ہیں۔ تو جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے تو وہ متشابہات کی پیروی کرتے ہیں گمراہی پھیلانے کیلئے اور مطلب معلوم کرنے کی وجہ سے اور انکا مطلب کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ کے۔ اور علمائے راسخین کہتے ہیں ہم اس پر ایمان لائے)۔
ہمارے نزدیک اس آیت کے لفظ الا اللہ پر وقف ہے اور یہ وقف واجب ہے۔ اور قول والراسخون فی العلم یقولون اٰمنا بہ یہ مستقل جملہ ہے لفظ اللہ پر اس کا عطف نہیں ہے۔ لہٰذا آیت کا مطلب یہ ہوا کہ متشابہات کی مراد خداوند تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اور جن کا علم راسخ اور کامل ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم اس کی مراد پر ایمان لائے۔ مطلب یہ ہے کہ متشابہات سے جو بھی اللہ تعالےٰ نے ارادہ فرمایا ہے اس پر ہمارا ایمان ہے۔ اگرچہ اس کی مراد کا ہم کو علم نہیں۔
لفظ الا اللہ پر وقف کے وجوب اور اس بات کی دلیل کہ علماء راسخین کو ان کا علم نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ جو لوگ متشابہات کی مراد معلوم کرنے اور انکی کھوج لگانے والے ان متشابہات کی اتباع کرنے والے ہیں قرآن نے ان کو زائغین فرمایا ہے یعنی یہ کہ وہ باطل کی جانب مائل ہونے والے ہیں۔ چنانچہ ارشاد ربانی ہے۔ فاما الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ وابتغاء تاویلہ ۔ پس بہر حال جن کے دلوں میں کجی ہے۔ تو وہ ان آیات کے متشابہات کی کھوج کرتے ہیں تاکہ فتنہ کو تلاش کریں اور حسب منشاء اس کی تاویل کریں۔ اس لئے اس جماعت کے مقابلے میں راسخین کا حصہ تسلیم وانقیاد ہی ہوگا۔ اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب علماء راسخین متشابہات کی مراد کو معلوم کئے بغیر اس پر ایمان لے آئیں اور اس کو ما ہو المراد من اللہ مخصوص کہیں۔ اس کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ ایک قراءت میں الراسخون بغیر واو کے بھی ہے اور بعض قراءتوں میں " ویقول الراسخون" بھی ہے۔ ان دونوں قراءتوں میں الراسخون کا عطف " اللہ" پر نہیں ہوگا اور جب اللہ پر راسخون کا عطف نہیں تو متشابہات کی مراد کو جاننے میں راسخین فی العلم اللہ کے ساتھ شریک بھی نہ ہوں گے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ علماء راسخین کو متشابہات کی مراد معلوم نہیں ہے۔
اعتراض :۔ جب مراد صرف اللہ کو معلوم ہے تو سوال ہے کہ جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو بھی انکی مراد معلوم تھی یا نہیں۔ لفظ اللہ پر وقف کے وجوب کا مطلب تو بہر حال یہی ہے کہ اسکی مراد صرف اللہ کو معلوم ہے

اس کے علاوہ کسی دوسرے کو اس کی مراد معلوم نہیں ہے۔ حالانکہ یہ سابقہ بیان کے خلاف ہے جبکہ سابق میں گذر چکا ہے کہ متشابہات کی مراد جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھی ورنہ تخاطب سے کوئی فائدہ ہی نہ ہوگا۔

جواب :۔ باری تعالیٰ کا فرمان "ومایعلم تاویلہٗ الا اللہ" کے معنیٰ ہیں "ومایعلم تاویلہٗ بلادون الوحی الا اللہ"۔ یعنی متشابہات کی مراد وحی کے بغیر خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا اور حضورؐ کو وحی کے ذریعہ انکی مراد معلوم تھی۔ اس تاویل کے بعد لفظ اللہ کا استثناء بھی درست ہوگا۔ اور جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا مراد پر واقف ہونا بھی ثابت ہو جائیگا۔

امام شافعیؒ کا قول :۔ امام شافعیؒ نے فرمایا۔ لفظ اللہ پر وقف نہ کیا جائے گا بلکہ الراسخون فی العلم" اللہ پر عطف ہے۔ اور آیت "یقولون اٰمنا بہٖ" الراسخون سے حال واقع ہے اور پوری آیت کا مطلب یہ ہوا کہ متشابہات کی مراد کو کوئی نہیں جانتا سوائے خداوند تعالےٰ کے اور علماء راسخین کے اس حال میں کہ وہ علماء راسخین کہتے ہیں۔ کہ ہم متشابہات پر ایمان لائے یعنی ان سے جو حق تعالےٰ کی مراد ہے اس پر ہمارا بھی ایمان ہے۔

شارح کی رائے :۔ صاحب نور الانوار نے فرمایا ہمارے اور شوافع کے مابین جو اختلاف رائے ہے وہ یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں "الراسخون فی العلم" متشابہات کی مراد سے واقف نہیں۔ اور شوافع کہتے ہیں علماء راسخین مراد سے واقف ہیں۔

اختلاف کی حقیقت :۔ مگر یہ اختلاف محض نزاع لفظی ہے۔ اس لئے کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ علماء راسخین ان کی مراد سے واقف ہیں انکی مراد یہ ہے کہ راسخین متشابہات کی ظنی مراد سے واقف ہیں کیونکہ حضرات صحابہ اور تابعین نے جو تفاسیر متشابہات کی فرمائی ہیں وہ تمام ظنی ہیں۔ اور اس بات کے شوافع بھی قائل ہیں اور احناف بھی۔ اور جو حضرات کہتے ہیں راسخین متشابہات کی مراد سے واقف نہیں ان کی مراد متشابہات کا علم یقینی ہے جس پر اعتقاد کرنا ضروری ہو۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ان کا باہمی اختلاف محض نزاع لفظی ہے، حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں۔

فَاِنْ قُلْتَ فَمَا فَائِدَۃُ اِنْزَالِ الْمُتَشَابِہَاتِ عَلٰی مَذْہَبِکُمْ قُلْتُ الْاِبْتِلَاءُ بِالْوَقْفِ وَالتَّسْلِیْمِ لِاَنَّ النَّاسَ عَلٰی ضَرْبَیْنِ ضَرْبٌ یَبْتَلُوْنَ بِالْجَہْلِ فَاِبْتِلَاؤُہُمْ اَنْ یَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ وَیَشْتَغِلُوْا بِالتَّحْصِیْلِ وَ ضَرْبٌ ہُمْ عُلَمَاءُ فَاِبْتِلَاؤُہُمْ اَنْ لَّا یَتَفَکَّرُوْا فِیْ مُتَشَابِہَاتِ الْقُرْاٰنِ وَمُسْتَوْدَعَاتِ اَسْرَارِہٖ فَاِنَّہَا سِرٌّ بَیْنَ اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ لَا یَعْلَمُہَا اَحَدٌ غَیْرُہٗ لِاَنَّ اِبْتِلَاءَ کُلِّ وَاحِدٍ اِنَّمَا یَکُوْنُ عَلٰی خِلَافِ مُتَمَنَّاہُ وَعَکْسِ ہَوَاہُ فَہَوَاءُ الْجَاہِلِ تَرْکُ التَّحْصِیْلِ وَالْخَوْضِ فَیُبْتَلٰی بِہٖ وَہَوَاءُ الْعَالِمِ اِطِّلَاعُ کُلِّ شَیْءٍ فَیُبْتَلٰی بِتَرْکِہٖ۔

تشریح پھر اگر تم اعتراض کرو کہ تمہارے مذہب کے مطابق متشابہات کے نازل کرنے سے فائدہ کیا ہے۔ تو میں جواب دوں گا کہ متشابہات کے نازل کرنیکا فائدہ توقف وتسلیم کی آزمائش میں لوگوں کو مبتلا کرنا ہے اس لئے کہ لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم وہ ہے کہ جو جہالت میں مبتلا کئے جاتے ہیں۔ پس انکی آزمائش یہ ہے

وہ علم سیکھیں اور حصول علم میں مشغول ہوں۔ اور دوسری قسم علماء کی ہے۔ پس انکی آزمائش یہ ہے کہ قرآن مجید کی متشابہات اور اسرار کی تلاش اور فکر میں نہ پڑیں جو ان میں ودیعت رکھی گئی ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلے اللہ علیہ وسلم کے درمیان راز ہے جس کو رسول کے سوا کوئی دوسرا نہیں جانتا۔ کیونکہ ہر ایک کی آزمائش اسکی تمنا کے خلاف اور خواہش کے برعکس ہوتی ہے۔ پس جاہل کی خواہش تحصیل علم اور اس میں غور وخوض کو ترک کرنا ہے۔ لہٰذا اس کو اس میں آزمایا جاتا ہے۔ اور عالم کی خواہش ہر چیز پر اطلاع پانا ہوتی ہے لہٰذا اس کو اس کے ترک کرنے سے آزمایا جاتا ہے۔

تشریح

شارح نے اس عبارت میں شوافع کیطرف سے پہلے ایک اعتراض نقل فرمایا ہے۔ پھر احناف کی جانب سے اس کا جواب ذکر کیا ہے۔

اعتراض:۔ اے احناف جب تمہارے نزدیک راسخین کو متشابہات کی مراد معلوم نہیں ہے تو پھر ان آیات متشابہات کے نازل کرنے سے فائدہ کیا ہوا۔ کیونکہ قرآن مجید تو عمل کرنے کے لئے نازل کیا گیا ہے اور عمل علم کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اور جب متشابہات کا علم علماء راسخین کو بھی نہیں ہے تو غیر راسخین کو تو بدرجۂ اولےٰ متشابہات کا علم حاصل نہ ہوگا تو پھر متشابہات پر عمل کرنا کیسے ممکن ہوگا اور ان کے نازل کرنیکا فائدہ کیا ہوگا؟

جواب:۔ ان آیات متشابہات کو نازل کرکے لوگوں کو تسلیم ورضا پر قائم کرنا اور توقف پر مبتلا کرنا مقصود ہے گویا ان آیات کو نازل کرکے حق تعالےٰ نے امت کی آزمائش کی ہے۔ کیوں کہ لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ اول قسم جاہلوں کی ہے۔ تو انکی آزمائش اس لئے ہے کہ وہ علم حاصل کریں۔

دوسری قسم علماء کی ہے تو انکی آزمائش یہ ہے کہ وہ متشابہات میں نہ پڑیں اور راز ونیاز کی باتیں معلوم کرنے کے درپے نہ ہوں۔ کیوں کہ متشابہات قرآن اللہ تعالیٰ اور رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے درمیان راز کی باتیں ہیں۔ جن کو اللہ تعالےٰ اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے سوا تیسرا کوئی نہیں جانتا۔

ایک سوال اور اس کا جواب:۔ جب آپ کے نزدیک اے احناف علماء راسخین فی العلم کو متشابہات کا علم نہیں تو پھر ان کے نازل کرنیکا مفاد کیا ہوا کیونکہ قرآن کریم تو عمل کرنے کیلئے اتارا گیا ہے اور جب علم نہیں ہوگا تو ان متشابہات پر عمل کس طرح ممکن ہو سکے گا۔

جواب:۔ متشابہات کے نازل کرنیکا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو توقف اور تسلیم کی آزمائش میں مبتلا کیا جائے کہ لوگ یہ اعتقاد رکھیں کہ ان سے باری تعالےٰ کی جو مراد ہے وہ حق ہے اگرچہ ہم کو انکی مراد کا علم نہیں ہے۔ اس لئے کہ انسانوں میں ایک نوع جاہلوں کی ہے جن کو حکم دیا گیا کہ وہ شریعت کا علم حاصل کریں اور پھر اس پر عمل کریں۔ دوسری قسم علماء کی ہے کہ وہ اپنے علم کے باوجود متشابہات میں پہونچ کر اپنے آپ کو سرنگوں کردیں۔ اور ان کے پوشیدہ راز کے معلوم کرنے کے درپے نہ ہوں۔ یہ وہ راز ہے جو خالق کائنات اور جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے درمیان راز ہے۔ آزمائش ہر ایک کی اس کی خواہش کے خلاف ہوا کرتی ہے۔ جاہل علم سے بھاگتا ہے لہٰذا

اسے تحصیل علم کی جانب متوجہ کیا گیا۔ اور عالم کی چاہت ہوتی ہے کہ اس کو ہر چیز کا علم حاصل ہو۔ اس لئے اس کو ہمہ دانی کے جال میں پھنسنے سے روک دیا گیا۔ اس طرح دونوں کی آزمائش ہوگئی، ہر ایک کو اپنی اپنی حدود میں رہکر عمل کرنا چاہئے۔

ثُمَّ الْمُتَشَابِہُ عَلٰی نَوْعَیْنِ نَوْعٌ لَا یُعْلَمُ مَعْنَاہُ أَصْلًا کَالْمُقَطَّعَاتِ فِی أَوَائِلِ السُّوَرِ مِثْلُ الٓمٓ حٰمٓ فَإِنَّہَا یُقْطَعُ کُلُّ کَلِمَۃٍ مِنْہَا عَنِ الْأُخْرٰی فِی التَّکَلُّمِ وَلَا یُعْلَمُ مَعْنَاہُ لِأَنَّہٗ لَمْ یُوْضَعْ فِی کَلَامِ الْعَرَبِ لِمَعْنًی مَّا إِلَّا لِغَرَضِ التَّرْکِیْبِ وَنَوْعٌ یُعْلَمُ مَعْنَاہُ لُغَۃً لٰکِنْ لَا یُعْلَمُ مُرَادُ اللّٰہِ تَعَالٰی لِأَنَّ ظَاہِرَہٗ یُخَالِفُ الْمُحْکَمَ مِثْلُ قَوْلِہٖ تَعَالٰی یَدُ اللّٰہِ وَوَجْہُ اللّٰہِ وَالرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی وَوُجُوْہٌ یَوْمَئِذٍ نَاضِرَۃٌ إِلٰی رَبِّہَا نَاظِرَۃٌ وَأَمْثَالُہٗ وَیُسَمّٰی ہٰذِہٖ آیَاتُ الصِّفَاتِ وَقَدْ طَوَّلْنَا الْکَلَامَ فِی تَحْقِیْقِہَا وَتَاوِیْلَاتِہَا فِی التَّفْسِیْرِ الْأَحْمَدِیِّ فَلْیُطَالِعْ ثَمَّہٗ

ترجمہ پھر متشابہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کے معنٰی بالکل معلوم ہی نہیں جیسے سورتوں کے شروع میں مقطعات جیسے الٓمٓ۔ حٰمٓ کیونکہ مقطعات کا ہر حرف دوسرے سے الگ الگ کرکے بولا جاتا ہے۔ اوراس کے معنی معلوم نہیں ہوتے۔ کیونکہ کلام عرب میں یہ کسی معنٰی کے لئے وضع نہیں کئے گئے سوا ترکیب کے۔ اور دوسری قسم متشابہات کی وہ ہے کہ لغت سے تو معنٰی معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی مراد معلوم نہیں ہوتی۔ لیکن چونکہ ظاہری معنٰی محکم کے مخالف ہوتے ہیں۔ جیسے اللہ کے یہ اقوال یَدُ اللّٰہِ وَوَجْہُ اللّٰہِ وَالرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی۔ ووجوہ یومئذٍ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ اوران جیسی دوسری مثالیں، ان کا آیاتِ صفات نام رکھا جاتا ہے۔ اور ہم نے انکی تحقیق اور تاویل میں طویل گفتگو اپنی کتاب تفسیر احمدی میں کی ہے وہاں اس کا مطالعہ کر لیجئے۔

تشریح **متشابہ کے اقسام**:۔ اصولی طور پر متشابہات دو نوع کے ہیں۔ قسم اول وہ متشابہ ہیں جن کے معنٰی بالکل معلوم ہی نہ ہوں۔ لغوی معنٰی ہوں یا مرادی معنٰی کوئی بھی معلوم نہ ہوں۔ جیسے حروف مقطعات جو بعض سورتوں کے شروع میں موجود ہیں۔ جیسے حٰمٓ، یٰسٓ، نٓ وغیرہ وہ حروف ہیں کہ ان کے لغوی اور مرادی کوئی بھی معنٰی امت کو معلوم نہیں ہیں۔

حروف مقطعات کی وجہ تسمیہ:۔ ان حروف کو مقطعات اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ ان کو کاٹ کاٹ کر الگ الگ پڑھا جاتا ہے۔ اگرچہ کتابت میں سب کو ملاکر ہی لکھا جاتا ہے۔ ان کے معنٰی کے معلوم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عرب میں ان کلمات کو صرف اس لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ ان سے کلمات کی ترکیب کی جاسکے اس مقصد کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے ان حروف کو وضع نہیں کیا گیا ہے۔

دوسری قسم:۔ متشابہات کے لغوی معنٰی معلوم ہوں مگر حق تعالیٰ کی مراد معلوم نہ ہو کیونکہ متشابہ کے ظاہری

معنٰے محکم کے خلاف ہیں جیسے یَدُ اللّٰہِ (اللہ کا ہاتھ) وَجْہُ اللّٰہِ (اللہ کا چہرہ) الرحمٰن علی العرش استویٰ (رحمٰن عرش نشین ہوگیا۔ وجوہٌ یومئذٍ ناضرۃٌ الیٰ ربہا ناظرۃ (کچھ چہرے اس دن تروتازہ ہوں گے اور اپنے پروردگار کو دیکھ رہے ہوں گے)۔ ان آیتوں میں لفظ ید۔ وجہ۔ استویٰ کے لغوی معنٰے ہاتھ، چہرہ اور بیٹھنے کے ہیں۔ مگر ان سے باری تعالیٰ کی کیا مراد ہے معلوم نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے ظاہری اور لغوی معنٰے محکم کے خلاف ہیں۔ اسلئے کہ آیت لیس کمثلہ شیٔ (اللہ کے مثل کوئی چیز نہیں ہے) اس بارے میں محکم ہے کہ مخلوق کی کوئی چیز خالق کے مثل نہیں ہے اس لئے معلوم ہوا ان آیات میں انسان کے چہرہ کیطرح اللہ تعالےٰ کا چہرہ یا ہاتھ، اور انسان کے بیٹھنے کیطرح اس کا بیٹھنا مراد نہیں ہے بلکہ حق تعالےٰ کی مراد اس سے کچھ اور ہی ہے۔ جس کا قطعی علم صرف حق تعالیٰ شانہ کو ہے ہم کو اس کا یقینی علم حاصل نہیں ہے۔

شارح کی رائے یہ ہے کہ ان آیات کو آیاتِ صفات کہا جاتا ہے اور ان آیات صفات کی تحقیق وتفسیر وتاویل انکی مشہور کتاب تفسیر احمدی میں مفصل مذکور ہے۔

وَلَمَّا فَرَغَ المُصَنِّفُ عَنْ اَقْسَامِ التقسِيمِ الثَّانِي شَرَعَ فِي بَيَانِ اَقْسَامِ التقسِيمِ الثَّالِثِ فَقَالَ اَمَّا الحقيقةُ فَاسمٌ لِكُلِّ لفظٍ اُرِيدَ بِهٖ مَا وُضِعَ لَهٗ فاللفظ بمنزلة الجنسِ يتناول المُهْمَلَ وَالمجازَ وَغيرَهُمَا وَقولُهٗ اُرِيدَ بِهٖ مَا وُضِعَ لَهٗ فصلٌ يُخرِجُهُمَا وَالمُرَادُ بالوضعِ تعيينُهٗ لِلمعنٰى بِحَيْثُ يَدُلُّ عَلَيْهِ مِنْ غيرِ قرينةٍ فَاِنْ كَانَ ذٰلِكَ التعيينُ مِنْ جِهَةِ وَاضِعِ اللغةِ فوضعٌ لغويٌّ وَاِنْ كَانَ مِنَ الشَّارِعِ فوضعٌ شرعيٌّ وَاِنْ كَانَ مِنْ قومٍ مخصوصٍ فوضعٌ عُرفيٌّ خاصٌّ وَاِلَّا فوضعٌ عُرفيٌّ عامٌّ وَالمُعتَبَرُ فِي الحقيقةِ هُوَ الوضعُ بشيءٍ مِنَ الاوضاعِ المذكورةِ وَفِي المجازِ عَدَمُهٗ فهُمَا فِي الحقيقةِ مِنْ عوارضِ الالفاظِ وَقد يُوصَفُ بِهِمَا المعانِي وَالاستعمالُ اِمَّا مجازًا اَوْ عَلٰى اَنَّهٗ مِنْ خطاءِ العوامِ۔

ترجمہ اور مصنف جب تقسیم ثانی کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے تو تقسیم ثالث کا بیان شروع فرمایا چنانچہ فرمایا "حقیقت ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے اس کا موضوع لہٗ مراد ہو۔ پس "لفظ" جنس کے درجہ میں ہے جو مہمل، مجاز وغیرہ کو شامل ہے۔ اور اس کا قول "اُرید بہٖ ما وضع لہٗ" فصل ہے۔ ان دونوں کو حقیقت سے خارج کر دیتا ہے اور وضع سے مراد لفظ کو کسی معنٰے کیلئے متعین کر دینا اس طور پر کہ وہ لفظ ان معنٰے پر کسی قرینہ کی ضرورت کے بغیر دلالت کرے۔ پس اگر یہ تعیین واضع لغت کیطرف سے ہے تو وضع لغوی کہلاتا ہے اور اگر شارع کیطرف سے ہے تو وضع شرعی اور اگر تعیین کسی خاص جماعت کیطرف سے ہے تو وضع عرفی خاص کہا جاتا ہے ورنہ وضع عرفی عام کہا جائے گا۔ الغرض حقیقت میں ان مختلف وضعوں میں کسی ایک وضع کا اعتبار کیا

گیا ہے۔ اور مجاز میں اس کے عدم کا۔ پس یہ دونوں در حقیقت الفاظ کے عوارض ہیں اور کبھی کبھی معانی اور استعمال بھی ان کے ساتھ متصف ہو جاتے ہیں مجازاً یا عوام الناس کی غلطیوں سے۔

تشریح مصنفؒ تقسیم ثانی کے اقسام اور ان کے احکام کے بیان سے فراغت کے بعد تیسری تقسیم کے اقسام اور ان کے احکام کو بیان کرتے ہیں۔ اس تیسری تقسیم کے تحت بھی چار ہی قسمیں ہیں۔

(۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔

بہرحال حقیقت۔ بروزن فعیلۃ ہے۔ حق یحق حقا سے اخذ کیا گیا ہے۔ حق بمعنیٰ ثبت۔ حقیقت صفت اور اللفظ اس کا موصوف ہے۔ یعنی اللفظۃ الحقیقۃ۔ اس لفظ کو وصفیت سے اسمیت کی جانب نقل کیا گیا ہے۔ جو لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال کیا جائے اس کو حقیقت کہتے ہیں۔ اسکو حقیقت اس لئے کہا جاتا ہے کیونکہ وہ اپنی جگہ پر ثابت ہے ادھر اُدھر تجاوز نہیں کیا۔

شارح کے نزدیک حقیقت کی تعریف: حقیقت اس لفظ کو کہتے ہیں جسکو بول کر اس کے معنیٰ موضوع لہٗ مراد لئے جائیں۔

تعریف میں لفظ اُرید بھی مذکور ہے۔ اس کا مفاد یہ ہے کہ استعمال حقیقت و مجاز کیلئے شرط ہے کیونکہ لفظ وضع کے بعد استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہے نہ مجاز ہے۔ اور استعمال کے بعد اگر لفظ اپنے موضوع لہٗ میں مستعمل ہے تو حقیقت ہے۔ غیر موضوع لہٗ میں استعمال کیا گیا تو وہ مجاز ہے۔

تعریف میں لفظٌ کا لفظ بمنزلہ جنس ہے جو مہمل، مجاز اور جس میں استعمال کیا جائے یعنی مستعمل فیہ سب کو شامل ہے اور اُرید بہ ما وُضع لہٗ بمنزلہ فصل ہے۔ جس سے مہمل اور مجاز دونوں خارج ہو گئے کیونکہ مہمل معنیٰ کیلئے موضوع نہیں ہوتا اور مجاز میں معنیٰ موضوع لہٗ مراد نہیں ہوتے بلکہ لفظ کو معنیٰ غیر موضوع لہٗ میں استعمال کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اُرید بہ ما وضع لہٗ کی قید سے دونوں کے دونوں حقیقت سے خارج ہو گئے۔ وضع کے معنیٰ یہ ہیں کہ لفظ کو کسی ایسے معنیٰ کیلئے متعین کرنا کہ جب وہ لفظ بولا جائے تو بلا کسی قرینہ کے وہ معنیٰ سمجھ میں آجائیں، قرینہ کے دلالت کرنے کی حاجت نہ ہو۔

وضع کے اقسام: پھر وضع کی چار قسمیں ہیں (۱) وضع لغوی (۲) وضع شرعی (۳) وضع عرفی خاص (۴) وضع عرفی عام۔ کیونکہ لفظ میں معنیٰ کی تعیین یا تو واضع لغت کی جانب سے ہو گی، یا واضع شرع کی جانب سے یا کسی مخصوص طائفہ کی جانب سے ہو گی۔ یا لفظ کے معنیٰ کی تعیین عوام الناس کی جانب سے ہو گی۔ اول وضع کو وضع لغوی کہا جاتا ہے۔ جیسے لفظ انسان کی وضع حیوان ناطق کے لئے۔

دوسرے کی مثال لفظ صلوٰۃ ہے جس کو ارکان مخصوصہ کے مجموعہ کیلئے وضع گیا ہے۔ اور تیسرے کا نام وضع عرفی خاص ہے۔ جیسے نحاۃ کی اصطلاح میں لفظِ فعل اور اسم اور حرف وغیرہ۔ اور چوتھی قسم کا نام وضع عرفی عام ہے۔ جیسے لفظ دابۃ کی دلالت چار پیروں والے جانور کیلئے کی گئی ہے۔

کیا یہ ضروری ہے کہ لفظ مذکورہ چاروں وصفوں کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ شارح نے کہا چاروں اوضاع کیلئے لفظ کا وضع کیا جانا ضروری نہیں ہے بلکہ صرف ایک وضع کا پایا جانا کافی ہے۔ اور جہاں تک مجاز کا تعلق ہے تو اس میں وضع کا نہ ہونا ضروری ہے یعنی معنئ مجازی کیلئے یہ کافی ہے کہ وہ کسی ایک وضع کیلئے موضوع نہ ہو۔ ایسا نہیں ہے کہ لفظ اگر چاروں وضعوں کیلئے وضع نہ کیا گیا ہو تو وہ مجاز ہوگا۔ جیسے لفظ صلوٰۃ بمعنیٰ دعاء حقیقت لغویہ ہے۔ اور جب اس سے مخصوص ارکان کے معنیٰ مراد لئے جائیں گے تو وہ مجاز لغوی ہوگا جبکہ شریعت والوں کے یہاں یہ لفظ صلوٰۃ ارکانِ مخصوصہ کیلئے حقیقت شرعی ہے اور دعا کے معنے میں مجاز ہے۔ اہل لغت صلوٰۃ کے معنے ارکانِ مخصوصہ کے لئے مجاز صرف اسوجہ سے کہتے ہیں کہ ان معنے کیلئے اہل لغت نے اس کو وضع نہیں کیا ہے اگرچہ اہلِ شرع نے اس کو ارکان مخصوصہ کیلئے وضع کیا ہے۔ معلوم ہوا مجاز ہونے کے لئے کسی ایک وضع کے لحاظ سے موضوع نہ ہونا کافی ہے چاروں وضعوں سے وضع نہ کیا جانا ضروری نہیں ہے۔

حقیقت و مجاز لفظ کی صفت ہیں :۔ مجاز اور حقیقت دونوں لفظ کی صفت بنتے ہیں اور الفاظ ان کے ساتھ متصف ہوتے یعنی موصوف بنتے ہیں۔ اسی وجہ سے محاورہ میں بولا جاتا ہے کہ لفظ اپنے معنے میں حقیقت ہے۔ یہ لفظ اپنے معنے میں مجازی ہے۔

وقد یوصف بھما الخ۔ اور کبھی ان دونوں یعنی حقیقت و مجاز کے ساتھ معنے اور استعمال دونوں متصف ہوتے ہیں یعنی معنے اور استعمال معنے دونوں ہی کو حقیقت و مجاز کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے یہ عوام الناس کی غلطی سے ہوتا ہے یا پھر مجازاً ایسا کیا جاتا ہے۔

وَحُکْمُهَا وُجُوْدُ مَا وُضِعَ لَہٗ خَاصًّا کَانَ اَوْ عَامًّا فَاِنَّ الْحَقِیْقَۃَ تَجْتَمِعُ مَعَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ جَمِیْعًا فَاِنَّ قَوْلَہٗ تَعَ یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ارْکَعُوْا وَقَوْلُہٗ تَعَ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰی خَاصٌّ بِاعْتِبَارِ الْفِعْلِ وَهُوَ الرُّکُوْعُ وَالزِّنَا وَعَامٌّ بِاعْتِبَارِ الْفَاعِلِ وَهُمُ الْمُکَلَّفُوْنَ۔

ترجمہ اور حقیقت کا حکم یہ ہے کہ اس کا موضوع لہٗ پایا جائے خواہ خاص ہو یا عام ہو کیونکہ حقیقت خاص اور عام دونوں کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول یا ایها الذین اٰمنوا ارکعوا (اے ایمان والو رکوع کرو) اور اللہ تعالیٰ کا قول ولا تقربوا الزنیٰ (اور تم زنا کے قریب مت جاؤ) فعل کے اعتبار سے خاص ہیں اور وہ پہلی آیت میں رکوع ہے اور دوسری میں زنا ہے اور فاعل کے اعتبار سے عام ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو شریعت کے مکلف ہیں۔

تشریح **حقیقت کا حکم** :۔ ما وضع لہٗ یعنی معنے موضوع لہٗ کا موجود ہونا۔ یعنی موضوع لہٗ خاص ہوں یا عام ہوں۔ کیوں کہ حقیقت دونوں کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے یعنی حقیقی معنے خاص بھی ہوتے

ہیں۔ اور عام معنیٰ بھی حقیقت ہو سکتے ہیں ان میں باہم کوئی منافات نہیں ہے۔

معنیٰ کے خاص اور عام ہونے کی دلیل: شارح نے اس کے ثبوت میں آیت یٰایّھا الّذین اٰمنوا ارکعوا کو پیش کیا ہے۔ دوسری آیت ولا تقربوا الزنٰی کو ذکر کیا ہے۔ دونوں فعل کے اعتبار سے خاص ہیں۔ پہلی آیت رکوع کے معنیٰ میں خاص ہے۔ اور دوسری آیت زنا کے معنی میں خاص ہے۔ اور فاعل کے لحاظ سے عام ہے۔ یعنی مسلمانوں میں جو لوگ افعال کے مکلف ہیں وہ تمام کے تمام ان کے مخاطب اور مکلف ہیں۔ رکوع کے حقیقی معنیٰ انحناء اور جھکنے کے ہیں۔ اور زنا کے معنیٰ حقیقی ایک فرج کا دوسری فرج میں داخل کرنا ہے۔

وَاَمَّا الْمَجَازُ فَاسْمٌ لِمَا اُرِیْدَ بِہٖ غَیْرُ مَا وُضِعَ لَہٗ لِمُنَاسَبَۃٍ بَیْنَھُمَا اَیْ اِسْمٌ لِکُلِّ لَفْظٍ اُرِیْدَ بِہٖ غَیْرُ مَا وُضِعَ لَہٗ لِاَجْلِ مُنَاسَبَۃٍ بَیْنَ الْمَعْنَی الْمَوْضُوْعِ لَہٗ وَغَیْرِ الْمَوْضُوْعِ لَہٗ وَاحْتَرَزَ بِہٖ عَنْ مِثْلِ اِسْتِعْمَالِ لَفْظِ الْاَرْضِ فِی السَّمَآءِ مِمَّا لَا مُنَاسَبَۃَ بَیْنَھُمَا وَعَنِ الْھَزْلِ فَاِنَّہٗ وَاِنْ اُرِیْدَ بِہٖ غَیْرُ مَا وُضِعَ لَہٗ لٰکِنْ لَا مُنَاسَبَۃَ بَیْنَھُمَا وَلَمْ یَذْکُرْ قَیْدَ کَوْنِہٖ عِنْدَ قِیَامِ قَرِیْنَۃٍ لِاَنَّ الْغَرَضَ ھٰھُنَا بَیَانُ الْمَجَازِ بِحَسْبِ اِرَادَۃِ الْمُتَکَلِّمِ وَقَدْ تَمَّ بِہٖ وَالْقَرِیْنَۃُ اِنَّمَا یَحْتَاجُ اِلَیْھَا لِاَجْلِ فَھْمِ السَّامِعِ وَھُوَ اَمْرٌ زَائِدٌ عَلٰی اَنَّہٗ سَیَاْتِیْ ذِکْرُھَا فِیْ اٰخِرِ بَحْثِ الْمَجَازِ۔

ترجمہ

اور بہر حال مجاز وہ لفظ ہے جس سے اس کا غیر موضوع لہٗ معنیٰ مراد ہو اس مناسبت کی وجہ سے جو ان دونوں میں پائی جاتی ہو۔ مطلب یہ ہے کہ مجاز ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے غیر موضوع لہٗ مراد لیا جائے۔ موضوع لہٗ اور غیر موضوع لہٗ کے درمیان کسی مناسبت کی وجہ سے۔ اور مناسبت کی قید سے مثلاً لفظ ارض بول کر السماء مراد لیں جس میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔ احتراز کیا گیا ہے نیز اس قید سے ہزل سے کیونکہ ہزل میں اگرچہ لفظ سے غیر موضوع لہٗ معنیٰ مراد لیا جاتا ہے مگر کوئی مناسبت اصلی معنیٰ اور ہزل کے معنیٰ میں نہیں ہوتی۔ مگر مصنف رح نے مجاز کی تعریف میں "عند قیام قرینۃ" کی قید نہیں لگائی۔ اس لئے کہ مصنف کی غرض اس جگہ متکلم کے ارادے کے اعتبار سے مجاز کا بیان مقصود ہے اور یہ مقصد مصنف کے مذکورہ بیان سے پورا ہو جاتا ہے اور قرینہ کی ضرورت سامع کے سمجھنے کیلئے ہوتی ہے اور یہ زائد چیز ہے۔ اس کے علاوہ اس کا بیان مجاز کی آخری بحث میں آجائے گا۔

تشریح

مجاز کی تعریف: ماتن نے فرمایا مجاز اس لفظ کا نام ہے جسکو بول کر غیر موضوع لہٗ معنیٰ کا ارادہ کیا جائے مگر شرط یہ ہے کہ معنیٰ موضوع لہٗ اور ان معنیٰ کے درمیان جن معنیٰ میں لفظ کو استعمال کیا گیا ہے کوئی مناسبت موجود ہو۔ لاجل مناسبۃ کی قید سے احتراز کرنا مقصود ہے اُن معنیٰ سے جن میں اور حقیقی معنیٰ میں کوئی مناسبت نہ ہو۔

جیسے لفظ ارض بول کر آسمان کے معنیٰ مراد لینا۔ اس لئے اگر لفظ ارض بولا جائے اور سماء کے معنیٰ مراد لئے جائیں تو یہ مجازی معنیٰ نہ ہوں گے۔ کیونکہ زمین اور آسمان کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔ ماتن نے اس جگہ "عند قیام قرینۃ" کی قید کا ذکر بھی نہیں کیا ہے حالانکہ قرینہ کا پایا جانا مجازی معنیٰ کے صادق آنے کیلئے شرط ہے۔ تو اس کا جواب شارح نے یہ دیا کہ "بحسب ارادۃ المتکلم" کہ اس جگہ مجاز سے وہ مجازی معنیٰ مراد ہیں جن کا ارادہ متکلم نے کیا ہو اور یہ مقصد تعریف کے مذکورہ الفاظ سے پورا ہو جاتا ہے کیونکہ متکلم مجازی معنیٰ کا ارادہ کرنے کے لئے قرینہ کا ضرورت مند نہیں ہوا کرتا۔ قرینہ کی ضرورت البتہ کلام کے سننے والے کو ہوتی ہے اور سامع کا قرینہ کا محتاج ہونا یہ مجاز کی تعریف سے خارج ہے جس کا ذکر مجاز کی بحث کے آخر میں مصنف تفصیل سے ذکر کریں گے۔

وَاَمَّا الْمَجَازُ بِالزِّيَادَةِ مِثْلُ قَوْلِهٖ تَعَالٰی لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ فَيَصْدُقُ عَلَيْهِ اَيْضًا اَنَّهٗ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِاَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ هُوَ التَّشْبِيْهُ لَا التَّاكِيْدُ اَوِ الزِّيَادَةُ فَيَدْخُلُ فِي التَّعْرِيْفِ وَلٰكِنْ لَابُدَّ فِيْ تَعْرِيْفِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ كِلَيْهِمَا مِنْ قَيْدِ الْحَيْثِيَّةِ اَيْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ اَوْ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِئَلَّا يَنْتَقِضَ التَّعْرِيْفَانِ طَرْدًا وَعَكْسًا فَاِنَّ لَفْظَ الصَّلٰوةِ فِي اللُّغَةِ لِلدُّعَاءِ وَفِي الشَّرْعِ لِلْاَرْكَانِ الْمَعْلُوْمَةِ فَهِيَ مِنْ حَيْثُ اللُّغَةِ حَقِيْقَةٌ فِي الدُّعَاءِ لِاَنَّهٗ يَصْدُقُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ وَمَجَازٌ فِي الْاَرْكَانِ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ فِي الْجُمْلَةِ وَمِنْ حَيْثُ الشَّرْعِ حَقِيْقَةٌ فِي الْاَرْكَانِ لِاَنَّهَا مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا مَا وُضِعَ لَهٗ وَمَجَازٌ فِي الدُّعَاءِ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ فِي الْجُمْلَةِ وَحُكْمُهٗ وُجُوْدُ مَا اسْتُعْمِلَ لَهٗ خَاصًّا كَانَ اَوْ عَامًّا يَعْنِيْ اَنَّ الْمَجَازَ كَالْحَقِيْقَةِ فِيْ كَوْنِهٖ خَاصًّا وَعَامًّا وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِكَوْنِ الْمَجَازِ عَامًّا اَنْ يَعُمَّ جَمِيْعَ اَنْوَاعِ عَلَاقَاتِهٖ جُمْلَةً فِيْ لَفْظٍ بِاَنْ يُّذْكَرَ اللَّفْظُ وَيُرَادُ بِهٖ حَالُهٗ وَمَحَلُّهٗ وَمَا كَانَ عَلَيْهِ وَمَا يَؤُوْلُ اِلَيْهِ وَلَازِمُهٗ وَمَلْزُوْمُهٗ وَعِلَّتُهٗ وَمَعْلُوْلُهٗ وَنَحْوُ ذٰلِكَ بَلْ اَنْ يَعُمَّ جَمِيْعَ اَفْرَادِ نَوْعٍ وَاحِدٍ كَمَا يُرَادُ بِالصَّاعِ جَمِيْعُ مَا يَحُلُّ فِيْهِ فَيَجُوْزُ ذٰلِكَ عِنْدَنَا۔

ترجمہ اور بہر حال مجاز بالزیادۃ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "لیس کمثلہ شیٔ" ہے۔ تو اس پر بھی یہ صادق آتا ہے کہ اس سے غیر موضوع لہٗ مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ "ک" کا موضوع لہٗ تشبیہ ہے نہ کہ تاکید یا زیادۃ۔ لہٰذا مجاز بالزیادت مجاز کی تعریف میں داخل ہے البتہ حقیقت اور مجاز دونوں کی تعریفوں میں حیثیت کی قید ضروری تھی یعنی یوں کہنا چاہئے تھا کہ "من حیث انہ ما وضع لہٗ او غیر ما وضع لہٗ" تاکہ دونوں تعریفیں جامع اور مانع ہو جائیں اور منتقض نہ ہو جائیں کیونکہ لفظ الصلوٰۃ لغت میں دعاء کے لئے

وضع کیا گیا ہے اور شرع میں ارکانِ مخصوصہ کیلئے یعنی لفظ الصّلوٰۃ بحیثیت لغت کے دعار کے معنٰی میں حقیقت ہے کیونکہ اس پر صادق آتا ہے۔ یہ معنیٰ اس کے موضوع لہٗ ہیں اور لفظ الصّلوٰۃ ارکانِ مخصوصہ پر مجاز ہے کیونکہ یہ غیر موضوع لہٗ ہے اس حیثیت سے کہ وہ جملہ میں غیر موضوع لہٗ ہے۔ اور لفظ صلوٰۃ شریعت کی حیثیت سے ارکانِ مخصوصہ میں حقیقت ہے کیوں کہ وہ اس کے موضوع لہٗ ہیں۔ اور لفظ الصلوٰۃ دعا کے معنے میں مجاز ہے کیونکہ دعار اس کا موضوع لہٗ نہیں ہے اس حیثیت سے کہ وہ ان معنے کیلئے مطلقاً وضع نہیں کیا گیا۔ اور مجاز کا حکم یہ ہے کہ وہ جن معنے کے لئے استعارہ کیا گیا ہے اس کا ثبوت ہو خواہ خاص ہو یا عام ہو یعنی خاص اور عام ہونے میں مجاز حقیقت کیطرح ہے اور مجاز کے عام ہونیکا مطلب یہ نہیں ہے کہ مجاز اپنے تمام علاقات کو ایک وقت میں شامل ہو بایں طور کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے اس کا حال، محل، اور وہ چیز جس کا وجود اس پر موقوف ہے اور وہ امر جس کی طرف لوٹتا ہے اسی طرح اس کا لازم، ملزوم، اس کی علت اور اس کا معلول وغیرہ سارے امور ایک ساتھ مراد لئے جائیں۔ بلکہ مجاز کے عام ہونیکا مطلب یہ ہے کہ وہ ایک نوع کے تمام افراد کو شامل ہو جیسے لفظ صاع سے وہ تمام اشیار مراد ہوں گی جو اس میں داخل ہوتی ہیں پس ایسا عموم ہمارے نزدیک جائز ہے۔

تشریح واما المجاز الخ۔ اور بہرحال مجاز بالزیادۃ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول لیس کمثلہٖ شیٔ "اس کے مانند کوئی شے نہیں ہے" یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ تعریف مجاز بالزیادۃ کو شامل نہیں ہے کیوں کہ آیت میں مذکورہ لفظ کٓ سے کوئی چیز مراد نہیں ہے۔ موضوع لہٗ مراد ہے نہ غیر موضوع لہٗ مراد ہے۔ پس جب کاف سے معنٰی غیر موضوع لہٗ مراد نہیں تو مجاز نہیں۔ حالانکہ مجاز بالزیادۃ کو سب نے مجاز تسلیم کیا ہے اس لئے اعتراض وارد ہوا کہ مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کو شامل نہیں۔

فیصدق علیہ ایضاً الخ۔ مذکورہ اعتراض کا جواب شارح نے یہ دیا ہے کہ مجاز بالزیادۃ پر صادق آتا ہے کہ اس سے غیر موضوع لہٗ معنیٰ کا ارادہ کیا گیا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے قول "لیس کمثلہٖ شیٔ" میں کاف سے ان معنٰی کا ارادہ نہیں کیا گیا جن کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے کیونکہ کاف کو تشبیہ کیلئے وضع کیا گیا ہے گویا تشبیہ کے معنے اس کے موضوع لہٗ ہیں۔ تاکید اور زیادتی کے لئے کاف کو وضع نہیں کیا گیا ہے۔ لہٰذا مجاز بالزیادۃ مجاز کی تعریف میں داخل ہے۔

سوال :۔ سوال یہ ہے کہ مجاز بالزیادۃ مجازی معنٰی ہیں تو اس کے معنٰی حقیقی یعنی تشبیہ کے معنٰی کے درمیان اتصال ہونا چاہئے جبکہ تشبیہ اور تاکید کے درمیان کوئی اتصال نہیں پایا جاتا۔

لکن لابد فی تعریف الحقیقۃ الخ۔ شارح نے کہا حقیقت و مجاز دونوں کی تعریفوں میں حیثیت کی قید کا اضافہ کرنا ضروری تھا۔ یعنی یہ کہنا چاہئے کہ حقیقت وہ لفظ ہے جو اپنے معنٰی موضوع لہٗ میں استعمال کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ اس کے موضوع لہٗ ہیں۔ اور مجاز وہ لفظ ہے جو اپنے غیر موضوع لہٗ معنٰی میں استعمال کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ معنٰی اس کے موضوع لہٗ نہیں ہیں۔ کیونکہ حیثیت کی قید کے بغیر دونوں تعریفیں جامع اور مانع نہ رہیں گی۔

فان لفظ الصلوٰۃ الخ: اس لئے کہ لفظ صلوٰۃ کے معنیٰ لغت میں دعاء کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور یہی لفظ صلوٰۃ شرع میں ارکان معلومہ مخصوصہ کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ پس لفظِ صلوٰۃ لغت کی حیثیت سے دعاء کے معنے میں حقیقت ہے۔ اس حیثیت سے کہ لفظ صلوٰۃ کے معنے دعاء کے اس کے دو موضوع لہٗ ہیں۔ اور موضوع لہٗ کی حیثیت سے معنے مراد لئے گئے ہیں۔ اور صلوٰۃ کا لفظ ارکان کے معنے میں مجاز ہے اس حیثیت سے کہ لغت میں ارکانِ مخصوصہ کے لئے اس کو وضع نہیں کیا گیا ہے۔

اور صلوٰۃ کے معنے ارکانِ مخصوصہ کے حقیقت ہیں، شرع کی حیثیت سے۔ کیونکہ صلوٰۃ کو ارکانِ معلومہ کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ لہٰذا اس حیثیت سے یہ معنے اس کے موضوع لہٗ ہیں اور دعاء کے معنے میں شرع کی حیثیت سے مجاز ہیں کیونکہ شرع میں اس کو دعاء کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے۔

وحکمہ وجود ما استعیر لہٗ الخ: **مجاز کا حکم**:۔ وہ معنے جن کے لئے اس لفظ کو استعارہ کیا گیا ہے یعنی مجازاً استعمال کیا گیا ہے وہ موجود ہوں خواہ وہ معنے خاص ہوں یا عام ہوں۔ خاص کی مثال "اولامستم النساء" ہے۔ اس میں لمس سے جماع مراد لیا گیا ہے اور یہ معنے خاص ہیں۔ مثال عام کی حدیث شریف لاتبیعوا الدرہم بالدرہمین و لا الصاع بالصاعین (تم ایک درہم کو دو درہم کے بدلے فروخت مت کرو، اور نہ ایک صاع کو دو صاعوں کے بدلے میں فروخت کرو) حدیث میں لفظ کی حقیقت ایک پیمانہ (صاع) ہے جس سے پیمائش کی جاتی ہے۔ اور صاع کے مجازی معنے "مایدخل فی الصاع" کے ہیں۔ یعنی وہ چیز جس کو اس برتن کے اندر بھر دیا جائے یعنی مظروف کے ہیں۔ اور اس جگہ نفس برتن مراد نہیں ہے بلکہ برتن کے اندر جو چیز داخل ہو یعنی مظروف مراد ہے۔ اور یہ عام ہے۔ تمام وہ چیزیں داخل ہیں جن کو اس ظرف کے اندر بھر دیا جائے۔ غلہ ہو یا اس کے علاوہ چیز ہو۔

خلاصۂ کلام یہ کہ جس طرح حقیقت عام اور خاص دونوں ہوتی ہے اسی طرح مجازی معنے بھی عام اور خاص دونوں ہو سکتے ہیں۔

مجاز کے عام ہونیکا مطلب:۔ شارح نے فرمایا "لیس المراد بکون المجاز عاماً الخ۔ مجاز کے عام ہونے کا معنے یہ ہرگز نہیں کہ مجاز کے جتنے علاقے ہیں تمام علاقے ایک لفظ میں پائے جاتے ہوں۔ مثلاً ایک لفظ ذکر کیا جائے اس سے حال اور محل دونوں مراد ہوں اور ماکان علیہ کا علاقہ بھی مراد ہو اور مایؤل کا علاقہ بھی۔ اسی طرح لازم و ملزوم، علت و معلول سب کے سب مراد ہوں ایسا نہیں ہے۔ بلکہ اس کے عام ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ لفظ بول کر ایک نوع کے تمام علاقے مراد لئے جائیں۔ اور وہ لفظ ان تمام افراد کو عام ہو جن میں وہ علاقہ پایا جاتا ہے۔ جیسے لفظ صاع کے حقیقی معنیٰ ظرف اور برتن کے ہیں جس سے چیزوں کی پیمائش کی جاتی ہے۔ اور صاع کے معنے مجازی "مایدخل فی الصاع" کے ہیں۔ وہ چیزیں جو اس برتن کے اندر بھری جاتی ہیں اور ناپی جاتی ہیں۔ پس اس جگہ لفظ صاع بول کر "مایدخل فی الصاع" مراد لیا گیا ہے۔ یعنی حال اور اس کے تمام افراد یہاں مراد لئے گئے ہیں جیسے غلہ اور تمام وہ چیزیں جو اس برتن میں بھر کر خریدی اور بیچی

جاتی ہیں۔ اس ایک علاقہ کو نوع اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ علاقہ تو حال و محل کا ہے اور محل بول کر حال مراد لیا گیا ہے۔ اب آئندہ جو چیزیں بھی حال بنیں گی وہ اس حکم میں داخل ہوں گی۔ یہی مجاز کے عام ہونے کا مطلب ہے۔ یعنی اس نوع کے تمام افراد کو شامل ہونا۔ اور یہ عموم ہمارے نزدیک درست ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِیُّ لَا عُمُومَ لِلْمَجَازِ لِاَنَّہٗ ضَرُوْرِیٌّ یُصَارُ اِلَیْہِ فِی الْکَلَامِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْحَقِیْقَۃِ وَ الضَّرُوْرَۃُ تَتَقَدَّرُ بِقَدْرِہَا وَ تَرْتَفِعُ بِاِثْبَاتِ الْخُصُوْصِ فَلَا یَثْبُتُ الْعُمُوْمُ وَ اِنَّا نَقُوْلُ اِنَّ عُمُوْمَ الْحَقِیْقَۃِ لَمْ یَکُنْ لِکَوْنِہَا حَقِیْقَۃً بَلْ لِدَلَالَۃٍ زَائِدَۃٍ عَلٰی تِلْکَ کَالْاَلِفِ وَ اللَّامِ فِی الْمُفْرَدِ الْغَیْرِ الْمَعْہُوْدِ وَ وُقُوْعِ النَّکِرَۃِ فِیْ سِیَاقِ النَّفْیِ وَوَصْفِہَا بِصِفَۃٍ عَامَّۃٍ وَ کَوْنِ الصِّیْغَۃِ صِیْغَۃَ جَمْعٍ اَوْ کَوْنِ الْمَعْنٰی مَعْنَی الْجَمْعِ فَاِذَا وُجِدَتْ ہٰذِہِ الدَّلَالَاتُ فِی الْمَجَازِ یَکُوْنُ اَیْضًا عَامًّا اِذْ لَیْسَ کَوْنُ الْحَقِیْقَۃِ شَرْطًا لِلْعُمُوْمِ اَوْ کَوْنُ الْمَجَازِ مَانِعًا عَنْہُ وَکَیْفَ یُقَالُ اِنَّہٗ ضَرُوْرِیٌّ وَقَدْ کَثُرَ ذٰلِکَ فِیْ کِتَابِ اللّٰہِ تَعَالٰی وَ اللّٰہُ تَعَالٰی مُنَزَّہٌ عَنِ الضَّرُوْرَۃِ۔ لَا یُقَالُ اِنَّ الْمُقْتَضٰی وَاقِعٌ فِی الْقُرْاٰنِ کَثِیْرًا مَعَ اَنَّہٗ ضَرُوْرِیٌّ بِالْاِتِّفَاقِ بَیْنَنَا وَ بَیْنَکُمْ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّہٗ مِنْ اَقْسَامِ الْاِسْتِدْلَالِ فَالضَّرُوْرَۃُ ثَمَّۃَ تَرْجِعُ اِلَی الْمُسْتَدِلِّ لَا اِلَی الْمُتَکَلِّمِ وَ الْمَجَازُ مِنْ اَقْسَامِ اللَّفْظِ فَلَوْ کَانَ ضَرُوْرِیًّا لَکَانَتِ الضَّرُوْرَۃُ رَاجِعَۃً اِلَی الْمُتَکَلِّمِ وَ الْمُتَکَلِّمُ ہُوَ اللّٰہُ تَعَالٰی مُنَزَّہٌ عَنْہَا ہٰکَذَا قَالُوْا وَ الْاِنْصَافُ اَنَّ الْمُتَکَلِّمَ یَتَلَفَّظُ بِالْمَجَازِ مَعَ قُدْرَتِہٖ عَلَی الْحَقِیْقَۃِ لِرِعَایَۃِ بَلَاغَاتٍ وَ مُنَاسَبَاتٍ لَمْ تَکُنْ فِی الْحَقِیْقَۃِ وَ لٰکِنَّہٗ ضَرُوْرِیٌّ بِحَسْبِ السَّامِعِ بِمَعْنٰی اَنَّ السَّامِعَ لَا بُدَّ لَہٗ اَنْ یَصْرِفَ اَوَّلًا اِلَی الْحَقِیْقَۃِ فَاِذَا لَمْ یَسْتَقِمْ حَمْلُہٗ عَلَیْہَا فَحِیْنَئِذٍ یَصْرِفُہٗ اِلَی الْمَجَازِ۔

ترجمہ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مجاز کیلئے عموم نہیں ہوتا کیونکہ وہ ضروری ہے۔ کلام میں مجاز کی طرف اسی وقت رجوع کیا جاتا ہے جبکہ حقیقت متعذر ہو۔ اور ضرورت مقدر ہوتی ضرورت کے مطابق۔ اور ضرورت خصوص کے ثابت کرنے سے پوری ہو جاتی ہے اس لئے عموم ثابت نہ ہوگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ حقیقت کا عموم اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ حقیقت ہے بلکہ ان معنٰے حقیقی پر دلالت کرنیوالی چیزیں ہوتی ہیں جو لفظ سے زائد ہوتی ہیں جیسے صیغۂ مفرد میں الف لام غیر عہد کا داخل ہونا، ایسے ہی نکرہ کا نفی کے تحت داخل ہونا، یا اس لفظ کا کوئی ایسا وصف لایا جائے جو عام ہو یا یہ صیغہ جمع کا ہو یا اس لفظ کے معنے جمع کے ہوں۔ جب یہ علامتیں اور دلالتیں لفظ مجاز میں پائی جائیں تو مجاز بھی عام ہو جائے گا کیونکہ حقیقت کیلئے عام ہونا کوئی شرط نہیں ہے اور نہ یہ شرط ہے کہ مجاز عموم سے مانع ہو۔ اور یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ مجاز ضروری

ہے۔ حالانکہ یہ کتاب اللہ میں بکثرت وارد ہے اور باری تعالیٰ ضرورت سے منزہ اور پاک ہے۔ یہاں پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ مقتضائے نص قرآن کریم میں بکثرت واقع ہے باوجودیکہ ہمارے اور تمہارے نزدیک بالاتفاق ضروری ہے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ مقتضیٰ استدلال کے اقسام میں سے ہے۔ پس وہاں پر ضرورت استدلال کرنے والے کی طرف لوٹتی ہے۔ متکلم کی طرف نہیں راجع ہوتی۔ اور مجاز لفظ کی قسموں میں سے ہے۔ پس اگر یہ ضروری ہوتا تو ضرورت متکلم کی طرف راجع ہوتی۔ اور متکلم اللہ تعالیٰ ہے جو ضرورت سے پاک ہے۔ حضرات علماء نے ایسا ہی فرمایا ہے۔ اور انصاف کی بات تو یہ ہے کہ متکلم حقیقت پر قدرت رکھتے ہوئے بلاغت وخاص مناسبت کی رعایت کرنے کی وجہ سے مجاز کا تکلم کرتا ہے۔ جو مناسبت اور بلاغت کی حقیقت میں نہیں پائی جاتی۔ لیکن سامع اور مخاطب کے لئے ضروری ہے کہ وہ اولاً کلام کو حقیقت پر محمول کرے۔ جب حقیقت پر محمول کرنا ٹھیک نہ ہو تب مجاز پر حمل کرے۔

تشریح

امام شافعیؒ کا اختلاف:۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ مجاز میں عموم نہیں پایا جاتا اس لئے کہ لفظ کے حقیقی معنے کو چھوڑ کر مجاز کی جانب کسی مجبوری اور ضرورت سے رجوع کیا جاتا ہے اور قاعدہ ہے کہ ضرورت بقدر ضرورت ہی مقدور ہوتی ہے اور یہ ضرورت لفظ کے معنے خاص سے پوری ہو جاتی ہے اس لئے عموم کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ عموم کے جمیع افراد کو شامل ہونا ضرورت سے زائد ہے اور ضرورت بقدر ضرورت ہی مقدر مانی جاتی ہے۔

احناف کا قول:۔ ہم کہتے ہیں کہ حقیقت میں مذکورہ عمومیت نوعیہ کو لازم ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ یعنی اس کی حقیقت ہے ورنہ لازم آتا کہ ہر حقیقت عام ہوتی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، حقیقت خاص ہوتی ہے بلکہ حقیقت کے عام ہونے میں ایک دلالت ہوتی ہے جو حقیقت سے زائد ہوتی ہے۔

وہ علامتیں جو عموم پر دلالت کرتی ہیں وہ یہ ہیں (۱) اسم نکرہ پر الف لام کا داخل ہونا (۲) نکرہ کا تحت النفی داخل ہونا (۳) صیغہ میں کوئی وصف ہے جو عموم پر دلالت کرتا ہے (۴) صیغہ کا جمع کا صیغہ ہونا (۵) صیغہ میں جمعیت کے معنے پائے جاتے ہیں۔ وہ اگرچہ لفظوں میں مفرد ہی کیوں نہ ہو۔

لہٰذا کسی لفظ میں جب مذکورہ علامتیں پائی جائیں گی تو ان علامتوں کیوجہ سے اس لفظ کے مجازی معنے میں عمومیت پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے کہ حقیقت عموم کیلئے شرط نہیں۔ اور نہ ہی مجاز عموم سے مانع بنتا ہے۔ گویا معنے عام کیلئے لفظ کا حقیقی ہونا مشروط نہیں اور نہ ہی مجازی ہونا عموم سے مانع ہے۔ بلکہ مذکورہ بالا پانچوں علامتوں میں سے جب کوئی علامت پائی جائے گی تو وہاں عموم پایا جائے گا لفظ کے معنے خواہ حقیقی ہوں یا مجازی ہوں۔

مزید بڑھ کر شارحؒ نے کہا "کیف یقال انہ ضروری" امام شافعیؒ یہ کیسے کہتے ہیں مجاز تو ضرورت کے تحت استعمال کیا جاتا ہے۔ جبکہ ضرورت عاجز ہونیکی علامت ہے۔ اور حق تعالےٰ کی کتاب میں بھی اس کا استعمال بکثرت موجود ہے۔ اور یہ تسلیم شدہ ہے کہ باری تعالےٰ ہر ضرورت سے منزہ اور پاک ہے۔ جیسے حق تعالےٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کے واقعہ میں فرمایا "لما طغی الماء حملناکم فی الجاریۃ" (جب پانی نے سرکشی

کی تو ہم نے تم کو کشتی میں سوار کردیا) اس جگہ لفظ طغیٰ اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ طغیٰ کے معنٰی مجازی مراد ہیں۔ جب پانی کثیر ہوگیا تو حضرت نوح اور انکی قوم کو کشتی میں سوار ہونیکا حکم دیدیا۔

اسی طرح حضرت موسیٰ اور حضرت خضر علیہما السلام کے قصہ میں "فوجدا فیہا جدارا یرید اَن ینقض فاقامہ" مذکور ہے۔ جبکہ جدار (دیوار) غیر ذی روح چیز ہے اس کے اندر نہ حس وحرکت ہے نہ ارادہ کی کوئی چیز۔ مگر قرآن نے "یرید ان ینقض" فرمایا ہے کہ دیوار نے ٹوٹنے کا ارادہ کرلیا۔ دیوار تو حوادث زمانہ اور مرور زمانہ سے جو بوسیدہ ہوکر گرنے کے قریب ہوگئی تھی۔ حاصل یہ کہ ارادۂ نقض کی نسبت جدار کی جانب حقیقی نہیں ہے بلکہ مجازی ہے۔

معلوم ہوا مجاز کا استعمال خود کلام اللہ میں موجود ہے پھر عجز اور ضرورت کے کیا معنٰی بلکہ یہ تو صفت ہے اور قادر الکلامی کی علامت، اور تفنن فی الکلام کی نشانی کہ موقع محل کی نزاکت کے لحاظ سے لفظ میں پُر تاثیر معنٰی کا استعمال کیا جائے۔

لا یقال الخ اے احناف تم نے مجاز کو ضروری ہونے سے خارج کرنے کے لئے کہا۔ مجاز کا استعمال قرآن مجید میں بکثرت موجود ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ مجاز ضرورۃً ثابت نہیں۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ ضرورت اور معذوری سے پاک ہیں۔ اس پر نقض وارد ہوتا ہے کہ قرآن پاک میں اقتضاء النص کا بھی بکثرت استعمال کیا گیا ہے اور اقتضاء النص کا ضروری ہونا سب مانتے ہیں کہ مقتضائے نص کو ضرورت سے ہی مقدر مانا جاتا ہے۔ مثلاً حق تعالیٰ کا فرمان ہے "فتحریر رقبۃ" کہ بس تم ایک غلام کو آزاد کرو۔ اس آیت میں کفارۂ ظہار کا حکم ہے اور رقبہ عام ہے مملوک اور غیر مملوک کو۔ کفارہ میں مظاہر اپنی ملکیت سے آزاد کرسکتا ہے۔ اس ضرورت سے اس مقام پر رقبہ کے بعد مملوکہ کا لفظ مقدر مانا جائیگا اور کہا جائے گا کہ کفارۂ ظہار میں مظاہر اپنا مملوک غلام آزاد کرے۔ ثابت ہوگیا کہ اقتضاء ضرورت سے ثابت ہے اور قرآن میں مذکور ہے۔ لہٰذا یہ کہنا درست نہیں کہ کلام خداوندی میں ضرورت کا کوئی موقع نہیں ہے۔

الجواب:۔ شارح نے اعتراض نقل کرنے کے بعد لانا نقول الخ سے اس اشکال کو دفع کیا ہے۔ فرمایا۔ مقتضاء نص کا تعلق استدلال سے ہے تو مقتضائے نص استدلال کی اقسام میں سے ہوا۔ اس لئے جو استدلال کریگا ضرورت اس کو پیش آئے گی نہ کہ متکلم کو۔ اور استدلال کرنیوالا مستدل اور مجتہد ہے تو دوسرے لفظوں کو مقدر ماننے کی ضرورت مجتہد کی ہے جو بوقت استدلال اس کا ضرورت مند ہوتا ہے۔ نہ کہ متکلم کو اس کی ضرورت پیش آئے گی۔ استدلال کرنیوالا بندہ ہے اور متکلم باری تعالیٰ ہیں۔ لہٰذا ضرورت بندے کو ہوئی نہ کہ متکلم یعنی باری تعالیٰ کو۔ اس لئے قرآن میں مقتضٰی کے واقع ہونے سے اللہ رب العزت کی تقدیس اور تنزیہ بالکل متأثر نہیں ہوتی بلکہ اس کا منزہ ہونا اور پاک ہونا ہرحال میں ثابت رہے گا اس لئے مقتضاء کو قرآن میں مذکور ہونے کو لیکر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

اور جہاں تک مجاز کا تعلق ہے تو وہ لفظ کی ایک قسم ہے۔ جس طرح لفظ کی ایک حقیقت ہے اسی طرح مجاز بھی ایک قسم ہے اور متکلم خدا کی ذات ہے جبکہ خدا کی ذات ضرورت سے بری اور منزہ ہے پس ثابت ہوا کہ مجاز

ضروری نہیں یعنی مجاز ضرورۃً ثابت نہیں ہوتا۔

مجاز کیمتعلق شارح کی رائے :۔ اور انصاف کی بات یہ ہے کہ حقیقت پر قدرت رکھنے کے باوجود متکلم مجاز کا تکلم کرتا ہے اور اس میں اس کی بہت سی مصالح پیش نظر ہوتی ہیں مثلاً کبھی فصاحت و بلاغت مقصود ہوتی ہے یا مجاز میں ایسی مناسبت ہوتی ہے جو حقیقت میں نہیں ہوتی اسلئے متکلم ان مناسبتوں کیوجہ سے مجاز کا تکلم کرتا ہے مگر کلام کے سننے والے کے لئے ضروری بات یہی ہے کہ اولاً وہ کلام کو اس کی حقیقت پر محمول کرے۔ اور جب حقیقت پر محمول کرنا دشوار ہو تب مجاز کی جانب رجوع کرے یعنی کلام کو مجاز پر محمول کرے تاکہ کلام لغو ہونے سے محفوظ ہو جائے۔

وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيْثِ ابْنِ عُمَرَ عَامًّا فِيْمَا يَحُلُّهُ اَيْ لِاَجْلِ اَنَّ الْمَجَازَ يَكُوْنُ عَامًّا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيْثٍ رَوَاهُ ابْنُ عُمَرَ عَنِ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ قَوْلُهُ لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا فِي كُلِّ مَا يَحُلُّ الصَّاعَ وَيُجَاوِرُهُ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ لَيْسَتْ بِمُرَادَةٍ اِتِّفَاقًا اِذْ نَفْسُ الصَّاعِ الَّذِيْ يَكُوْنُ مِنَ الْخَشَبِ يَجُوْزُ بَيْعُهُ بِالصَّاعَيْنِ فِي الشَّرِيْعَةِ فَلَا بُدَّ اَنْ يَكُوْنَ مَجَازًا عَمَّا يَحُلُّهُ فَالشَّافِعِيُّ رح يُقَدِّرُ لَفْظَ الطَّعَامِ فَقَطْ اَيْ لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ الْحَالَّ فِي الصَّاعِ بِالطَّعَامِ الْحَالِّ فِي الصَّاعَيْنِ لِاَنَّ الْمَجَازَ لَا يَكُوْنُ اِلَّا خَاصًّا وَنَحْنُ نُقَدِّرُ كُلَّ مَا يَحُلُّ اَيْ لَا تَبِيْعُوا الشَّيْئَ الْمُقَدَّرَ بِالصَّاعِ بِالشَّيْئِ الْمُقَدَّرِ بِالصَّاعَيْنِ سَوَاءٌ كَانَ طَعَامًا اَوْ غَيْرَهُ هٰذَا مَا قَالُوْا وَقَدْ اُعْتُرِضَ عَلَيْهِ فِي التَّلْوِيْحِ بِاَنَّ عَدَمَ الْقَوْلِ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ افْتِرَاءٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ لَمْ نَجِدْهُ فِيْ كُتُبِهِ وَاَمَّا تَقْدِيْرُ الطَّعَامِ فِي الْحَدِيْثِ فَبِنَاءٌ عَلٰى اَنَّ الطُّعْمَ عِلَّةٌ لِحُرْمَةِ الرِّبٰوا عِنْدَهُ فَلَا يَحْرُمُ التَّفَاضُلُ فِي الْجَصِّ وَالنُّوْرَةِ لَا بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْمَجَازَ لَا يَعُمُّ۔

ترجمہ اسی لئے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں ہم نے لفظ "صاع" کو جمیع ما یحل فیہ میں محمول کیا ہے۔ یعنی اس لئے کہ مجاز عام ہوتا ہے۔ ہم نے اس روایت میں جو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ (ایک درہم کو دو درہموں اور ایک صاع کو دو صاعوں کے بدلے مت فروخت کرو) میں صاع کو عام مانا ہے۔ یعنی ہر وہ چیز جو صاع میں بھری ہو۔ کیونکہ اس حدیث میں حقیقت تو بالاتفاق مراد نہیں ہے۔ کیوں کہ لکڑی کا بنا ہوا ایک صاع کو دو صاعوں کے بدلے بیچنا شرعاً جائز ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ما یحل فی الصاع کو مجازاً مراد لیا جائے۔ پس امام شافعیؒ لفظ طعام محذوف مانتے ہیں۔ یعنی وہ فرماتے ہیں کہ وہ کھانا جو ایک صاع بھر کر ہو دو صاع بھر کر کھانے کے بدلے مت فروخت کرو۔ اس لئے کہ مجاز ان کے نزدیک خاص ہوتا ہے۔ اور ہم ہر وہ چیز مقدر مانتے ہیں کہ جو صاع میں داخل

ہو یعنی تم اس چیز کو جو ایک صاع بھر کر ہو دو صاع بھر چیز کے بدلے مت فروخت کرو۔ برابر ہے کہ بھری جانیوالی چیز طعام ہو یا طعام کے علاوہ دوسری چیز ہو۔ یہی ہمارے علماء نے کہا ہے۔ لیکن تلویح میں اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ عموم مجاز کے قائل نہ ہونیکی نسبت جناب امام شافعیؒ کیطرف خالص بہتان ہے۔ انکی کتابوں میں ہم نے کہیں نہیں پایا۔ اور بہرحال حدیث شریف میں طعام مقدر ماننا تو اسکی وجہ یہ ہے کہ ربوا کے حرام ہونے کی اصل وجہ امام شافعیؒ کے نزدیک طعام ہی ہے لہٰذا گچ، چونا میں تفاضل حرام نہیں ہے اس وجہ سے کہ مجاز میں عموم نہیں ہوتا۔

تشریح اسی لئے حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہم نے لفظ صاع کو مایحلہٗ پر حمل کیا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے۔

پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ احناف کے نزدیک مجاز عام ہے۔ اس اصول پر بطور تفریع حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث شارحؒ نے ذکر فرمایا ہے۔ حدیث "لا تبیعوا الدرھم بالدرھمین ولا الصاع بالصاعین" کہ ایک درھم کو دو درھم کے بدلے اور ایک صاع کو دو صاع کے عوض مت فروخت کرو" میں حقیقت بالاتفاق مراد نہیں ہے۔ کیونکہ صاع کے حقیقی معنیٰ اس برتن کے ہیں جس میں بھر کر اشیاء کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ اور یہ برتن عام طور پر لکڑی کا ہوتا تھا۔ اس برتن کا دو برتنوں کے عوض فروخت کرنا بالاتفاق جائز ہے جب کہ حدیث میں صراحت سے اس کو منع کیا گیا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ حدیث سے نفس برتن کی بیع مراد نہیں ہے۔ لہٰذا لفظ صاع کے مجازی معنیٰ مراد ہوں گے اور وہ معنیٰ ہیں "مایحل فی الصاع" یعنی مظروف اور وہ شئی جو صاع کے اندر داخل ہو۔ اور اس پیمانے کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہو۔ یہی معنیٰ مجازی ہیں اور احناف کے نزدیک یہ معنیٰ عام ہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مجازی معنیٰ خاص ہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک خاص معنیٰ مراد ہیں یعنی اجناس مطلب یہ ہے کہ وہ غلہ جو ایک صاع ہو اس غلہ کو اسی طرح کے دو صاع کے عوض فروخت کرنا منع ہے۔

احنافؒ کے نزدیک مجاز چونکہ عام ہے اس لئے ان کے نزدیک ہر وہ چیز مراد ہے جس کا صاع کے ذریعہ لین دین کیا جاتا ہو۔ اب وہ خواہ غلہ ہو یا کوئی دوسری چیز۔

صاحب تلویح کا اعتراض:۔ فرمایا۔ امام شافعیؒ پر یہ کہنا کہ وہ مجاز میں عموم کے قائل نہیں ہیں ان پر یہ ایک طرح کا بہتان ہے۔ کیونکہ شوافع کی کتابوں میں اس کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ اگر امام شافعیؒ کا یہ مذہب ہوتا تو انکی کتابوں میں اس کا تذکرہ ضرور کیا جاتا۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اگر امام شافعیؒ مجاز میں عموم کے قائل ہیں تو صاع والے مسئلے میں صاع کو صرف طعام پر کیوں محمول کیا گیا ہے۔ جب کہ "کل مایحل فیہ" تو ہر مظروف مراد ہونا چاہئے طعام ہو یا غیر طعام۔

جواب:۔ حدیث میں صاع سے صرف طعام اس لئے مراد لیا گیا ہے کہ طعام ربوا کی علت ہے اور طعام میں چونکہ ہر علت ربوا کی موجود ہے۔ اسی طرح ایک صاع طعام کو دو صاع طعام کے ذریعہ بیع کرنے کو ناجائز قرار دیا

اور جن چیزوں پر علت طعام نہیں پائی جاتی۔ جیسے چونہ، گچ وغیرہ تو امام شافعیؒ کے نزدیک ان چیزوں میں ربوا اور تفاضل ناجائز نہیں ہے۔ البتہ اگر ایک صاع گچ، چونے کو دو صاع چونے اور گچ کے بدلے بیچا جائے تو درست ہوگا

وَالحقيقةُ لَاتسقطُ عَنِ المُسمّىٰ بخلافِ المَجَازِ هٰذهٖ عَلَامَةٌ لمعرفةِ الحَقِيقةِ وَ المَجَازِ وَالمُرادُ اَنَّ المعنى الحقيقي لَا يَسقطُ وَلَا يَنتفي عَمَّا صَدَقَ عَلَيهِ بخلافِ المعنى المجازي فَانّهٗ يَصِحُّ اَن يَصْدُقَ عَلَيهِ وَيصِحُّ اَن ينفي عَنهُ يقولُ لِلاَبِ اَبٌ وَلايصحُّ اَن يقرّ اِنّهٗ لَيسَ بِاَبٍ بخلافِ الجَدِّ فَانّهٗ يَصِحُّ اَن يُقرَّ اِنّهٗ اَبٌ وَيَصِحُّ اَن يقرّ اِنّهٗ لَيسَ بِاَبٍ وَكَذَا الهَيكلُ المَعلُومُ يصِحُّ اَن يقرّ عَليهِ اِنّهٗ لَيسَ بِاَسدٍ بخلافِ الرَّجُلِ الشجاعِ فانّهٗ يَصِحُّ اَن يُقَالَ اِنّهٗ اَسَدٌ وَاَن يقالَ اِنّهٗ لَيسَ بِاَسَدٍ وَمَتىٰ اَمكنَ العَمَلُ سَقَطَ المَجَازُ هٰذا اَصلٌ كَبيرٌ لَنا يَتفرَّعُ عَليهِ كَثيرٌ مِنَ الاَحكامِ اَى مَادَامَ اَمكَنَ العَمَلُ بِالمعنى الحقيقي سَقَطَ المعنى المجازي لِانّهٗ مُستعارٌ وَالمُستعارُ لَايُزاحِمُ الاَصلَ فَيكونُ العَقدُ لِمَا يَنعقدُ دُونَ العَزمِ اَى يكونُ العَقدُ المَذكورُ فِي قولهٖ تَعَالىٰ وَلٰكِن يُّؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الاَيمَانَ مَحمُولًا عَلىٰ مَا يَنعقدُ وَهُوَ المنعقدةُ فقط لِانّهٗ حَقيقةُ هٰذا اللفظِ دُونَ معنى العَزمِ حتّى يشمَلَ الغَمُوسَ وَ المُنعقدةَ جَميعًا لِانّهٗ مَجَازٌ وَالمَجَازُ لَايُزَاحِمُ الحقيقةَ وَتحقيقهُ اَنَّ اليَمِينَ ثَلٰثٌ لَغوٌ وَغَمُوسٌ وَمُنعقدةٌ فَاللغوُ اَن يَحلِفَ عَلىٰ فِعلٍ مَاضٍ كَاذِبًا ظَانًّا اَنّهٗ حَقٌّ وَلَا اِثمَ فِيهِ وَلَا كَفَّارَةَ وَالغَمُوسُ اَن يَحلِفَ عَلىٰ فِعلٍ مَاضٍ كَاذِبًا عَمَدًا وَفِيهِ الاِثمُ دُونَ الكَفَّارَةِ عِندَنَا وَعِندَ الشافعيؒ فِيهِ الكَفَّارَةُ اَيضًا وَ المُنعقدةُ اَن يَحلِفَ عَلىٰ فِعلٍ آتٍ فَاِن حَنثَ فِيهِ يَجِبُ الاِثمُ وَالكَفَّارَةُ جَميعًا بِالاتفاقِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ اللهَ تَعَالىٰ ذَكَرَ هٰذهِ المَسألةَ فِي المَوضِعَينِ فَقَالَ فِي سُورَةِ البَقَرَةِ لَايُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغوِ فِي اَيمَانِكُم وَلٰكِن يُّؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَت قُلُوبُكُم وَقَالَ فِي سُورَةِ المَائدةِ عَوضَهٗ وَلٰكِن يُّؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الاَيمَانَ فَكَفَّارَتُهٗ الاٰيةَ فَالشافعيؒ يقولُ بِاَنَّ قَولَهٗ بِمَا عَقَّدتُّمُ الاَيمَانَ مَعنًى وَمعنى بِمَا كَسَبَت قُلُوبُكُم وَاحِدٌ فَيشمَلُ كِلَا الاٰيتَينِ الغَمُوسَ وَ المُنعقدةَ جَميعًا وَالمُؤاخذةُ فِي المَائدةِ مُقيّدةٌ بِالكَفَّارَةِ فَتُحمَلُ عَلَيهَا المُؤاخذةُ المُطلقةُ المَذكورةُ فِي البقرةِ فَيكونُ الاِثمُ وَالكَفَّارَةُ فِي كِلَيهِمَا فَيُطبّقُ بَينَ الاٰيتَينِ بِهٰذا النَّمطِ وَنحنُ نقولُ اِنَّ مَعنَى العَزمِ وَالكَسبِ مَجَازٌ فِي قولهٖ تعالىٰ بِمَا عَقَّدتُّمُ الاَيمَانَ وَالحقيقةُ هُوَ المُنعقدةُ فقط فَاٰيةُ المَائدةِ تَدُلُّ عَلىٰ اَنَّ الكَفَّارَةَ فِي المُنعقدةِ فقط بخلافِ

مَاكَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ فِي الْبَقَرَةِ فَإِنَّهُ عَامٌّ لِلْغَمُوْسِ وَالْمُنْعَقِدَةِ جَمِيْعًا وَالْمُؤَاخَذَةُ فِيْهَا مُطْلَقَةٌ فَتَنْصَرِفُ إِلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ وَهُوَ الْمُؤَاخَذَةُ الْأُخْرَوِيَّةُ فَيَكُوْنُ الْإِثْمُ فِي الْغَمُوْسِ وَالْمُنْعَقِدَةِ جَمِيْعًا هٰذَا هُوَ غَايَةُ التَّحْرِيْرِ فِي هٰذَا الْمَقَامِ وَسَيَجِيْءُ هٰذَا فِي بَحْثِ الْمُعَارَضَةِ أَيْضًا إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى

ترجمہ اور حقیقی معنیٰ اپنے مسمّیٰ (مصداق) سے ساقط نہیں ہوتے۔ بخلاف مجاز کے۔ حقیقت اور مجاز کے معلوم کرنے کی یہ بہترین علامت ہے۔ عبارت سے مراد یہ ہے کہ معنیٰ حقیقی لفظ سے ساقط نہیں ہوا کرتے۔ نہ ہی اپنے مصداق سے جدا ہوتے ہیں۔ بخلاف معنیٰ مجازی کے کہ وہ صادق بھی آجاتے ہیں اور جدا بھی ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ باپ کو باپ کہا جاتا ہے مگر اس کو لَيْسَ بِأَبٍ کہنا صحیح نہیں ہے (یہ معنیٰ حقیقی کی مثال ہے) برخلاف دادا کے کہ اس کو ابٌ کہنا صحیح ہے۔ اور باپ نہیں ہے۔ کہنا بھی صحیح ہے (یہ معنیٰ مجازی کی مثال ہے) اسی طرح ایک معلوم شکل کو اسد کہنا صحیح ہے۔ مگر لیس باسد کہنا صحیح نہیں ہے (معنیٰ حقیقی کی دوسری مثال ہے) اس کے برخلاف رجل شجاع کے لئے اسد کہنا بھی صحیح ہے اور اسد نہیں ہے کہنا بھی درست ہے۔ اور جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا تو معنیٰ مجازی ساقط ہو جائیں گے۔ یہ ہمارا (احناف کا) بڑا قاعدہ ہے۔ اس پر بہت سے احکام مرتب ہوتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ جب تک معنیٰ حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا تو معنیٰ مجازی کا اعتبار کرنا ساقط ہوگا۔ کیوں کہ معنیٰ مجازی مستعار ہوتے ہیں۔ اور مستعار چیز اصل کے مقابل اور مزاحم نہیں ہوسکتی پس عقد کے معنیٰ ماینعقد کے ہوں گے۔ "عزم" کے نہ ہوں گے۔ یعنی وہ لفظ "عقد" جو اللہ تعالیٰ کے قول وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْأَيْمَانَ میں مذکور ہے "مَايَنْعَقِدُ" پر محمول ہوگا۔ یعنی اس کے معنیٰ صرف یمین منعقدہ کے ہوں گے۔ اس لئے کہ اس لفظ کے یہی حقیقی معنیٰ ہیں۔ عزم کے معنیٰ نہ ہوں گے۔ تاکہ یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہو جائے۔ کیوں کہ یہ اس کے معنیٰ مجازی ہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ مجاز حقیقت کا مزاحم نہیں ہوسکتا۔ اور اس مسئلہ کی تحقیق وتفصیل یہ ہے کہ یمین کی تین قسمیں ہیں۔ یمین لغو، غموس اور منعقدہ۔ پس یمین لغو یہ ہے کہ فعل ماضی پر حق گمان کر کے قسم کھائے۔ اس میں گناہ وکفارہ دونوں نہیں ہیں۔ یمین غموس یہ ہے کہ فعل ماضی پر قصداً جھوٹی قسم کھائے۔ اس قسم میں ہمارے نزدیک گناہ ہے مگر کفارہ نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک گناہ اور کفارہ دونوں ہیں۔ اور یمین منعقدہ یہ ہے کہ فعل مستقبل پر قسم کھائے۔ پس اگر اس میں حانث ہوگیا تو اس کو بالاتفاق گناہ اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلہ کو دو جگہ ذکر فرمایا ہے پس سورۂ بقرہ میں فرمایا "لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم" اور سورۂ مائدہ میں اس کے عوض میں فرمایا "ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ" الآیۃ۔ لہٰذا امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "بما عقدتم الایمان بما کسبت قلوبکم کے معنیٰ ایک ہیں۔ لہٰذا دو آیتیں یمین غموس اور

یمین منعقدہ دونوں کو شامل ہیں۔ اور مؤاخذہ سورۂ مائدہ میں کفارہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ پس اسی مؤاخذہ مقیدہ پر مؤاخذہ مطلقہ کو محمول کیا جائے گا۔ جس کا ذکر سورۂ بقرہ میں آیا ہے۔ چنانچہ دونوں قسموں میں (یعنی غموس و منعقدہ میں) گناہ اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے۔ پس اس طریقہ پر دونوں آیتوں میں تطبیق ہو جائے گی۔ اور ہم حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ بما عقدتم الایمان میں عزم اور کسب کے معنیٰ مجازی ہیں۔ اور حقیقی معنیٰ صرف یمین منعقدہ ہے۔ لہٰذا سورہ مائدہ والی آیت بتلاتی ہے کہ کفارہ صرف یمین منعقدہ میں ہے۔ اس کے برخلاف سورۂ بقرہ والی آیت ہے، بما کسبت قلوبکم " کے کہ وہ غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے۔ مگر اس آیت میں مواخذہ مطلق ہے۔ لہٰذا فرد کامل کی طرف پھیرا جائیگا۔ اور مواخذہ کامل اخروی مواخذہ ہے۔ لہٰذا گناہ یمین غموس اور منعقدہ دونوں میں ہوگا۔ اس میں جتنی تحریر ممکن ہے وہ پیش خدمت کی گئی ہے۔ یہ بیان معارضہ کی بحث میں بھی آئیگا۔ انشاء اللہ تعالیٰ

تشریح ماتن نے کہا۔ حقیقت و مجاز کی پہچان یہ ہے کہ حقیقت اپنے مسمیٰ اور معنیٰ سے کبھی جدا نہیں ہوتی۔ یعنی یہ درست نہیں کہ لفظ کے حقیقی معنیٰ کو اس کے معنیٰ موضوع لہٗ سے جدا کر دینا درست ہو۔ جبکہ مجاز اپنے مصداق سے جدا ہو سکتا ہے۔ یعنی مجاز اپنے مصداق پر صادق آ بھی سکتا ہے۔ اور ساقط بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً لفظ اَبٌ اس کے معنیٰ حقیقی باپ کے ہیں۔ اور اس کا مصداق وہ شخص ہے جس کی جانب ابوہ منسوب ہو۔ لہٰذا اس شخص کی جانب ابوۃ کی نسبت تو درست ہے۔ مگر ابوۃ کا سلب اس سے درست نہیں ہے۔ اور لفظ ابٌ کے مجازی معنیٰ دادا کے ہیں۔ دادا کو مجازاً باپ کہدیا جاتا ہے۔ اس لئے مذکورہ قاعدہ کے مطابق دادا کی جانب ابٌ کی نسبت کرنا بھی درست ہے۔ اور یہ کہنا کہ باپ نہیں ہے یہ بھی جائز ہے۔ دوسری مثال میں لفظ اسد ہے۔ اس کے حقیقی معنیٰ حیوان مفترس کے ہیں۔ ڈراونی شکل کا پھاڑ کھانے والا جانور۔ یعنی شیر۔ اور اس کے مجازی معنیٰ رجل شجاع کے ہیں۔ یعنی بہادر آدمی کے۔ لہٰذا لفظ اسد کا حیوان مفترس پر اطلاق حقیقت ہے اس سے شیر کی نفی کرنا درست نہیں۔ مگر رجل شجاع کو مجازاً اسد کہنا بھی جائز اور اسد کی نفی کرنا بھی درست ہے۔

ومتیٰ امکن العمل الخ **قاعدۂ کلیہ**:۔ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو تو مجاز پر عمل کرنا ساقط ہے۔ فاضل مصنف نے اس جگہ ایک قاعدہ کلیہ تحریر کیا ہے۔ فرمایا جب تک حقیقی معنیٰ پر عمل کرنا ممکن ہو۔ اس وقت تک مجازی معنیٰ پر عمل نہیں کیا جائیگا۔ یہ ایک کلی قاعدہ ہے۔ جس سے بہت سے مسائل کا استنباط کیا جاتا ہے۔

لانہ مستعارٌ:۔ وجہ اس کی یہ ہے۔ معنیٰ حقیقی کے لئے تو لفظ کو وضع ہی کیا گیا ہے۔ اور معنیٰ مجازی کیلئے لفظ کو وضع نہیں کیا گیا۔ بلکہ یہ معنیٰ مستعار ہوتے ہیں۔ اور مستعار معنیٰ حقیقی معنیٰ کے مزاحم اور مقابل یعنی قوت میں برابر نہیں ہو سکتے۔ دوسرے لفظوں میں حقیقت اصل ہے۔ اور مجاز اس کا خلیفہ اور نائب۔ خلیفہ کبھی اصل کے مساوی نہیں ہوا کرتا۔

اس کی مثال :۔ یمین کے قابلِ مواخذہ ہونے نہ ہونے کے مسئلے میں حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان" (لیکن اللہ تعالیٰ تمہارا مواخذہ کریگا اس قسم پر جس کا تم عقد کرو)۔ یعنی عزم کرو۔ اس آیت میں لفظ عقد مذکور ہے۔ جسکے معنی حقیقی یمین منعقدہ کے ہیں۔ اور اس لفظ کے مجازی معنیٰ عزم اور ارادہ کے ہیں۔ اس لئے لفظ کو اس کے حقیقی معنیٰ پر محمول کیا جائیگا۔ اور عزم جو دونوں کو شامل ہے۔ یعنی یمین منعقدہ اور یمین غموس دونوں کو شامل ہے۔ اس پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ کیوں کہ مجاز حقیقت کا مزاحم نہیں ہو سکتا۔

اقسام یمین :۔ درحقیقت یمین کی تین قسمیں ہیں۔ ۱۔ یمین منعقدہ۔ ۲۔ یمین غموس۔ ۳۔ یمین لغو۔

یمین منعقدہ۔ وہ کام جس کے کرنے نہ کرنے کا عہد زمانہ مستقبل پر کیا جائے۔ مثلاً کہا جاتا ہے۔ اللہ کی قسم میں کل صبح کھانا نہیں کھاؤں گا۔ یا میں فلاں چیز ضرور کھاؤں گا۔ اگر یہ شخص حانث ہو گیا تو حنث کا کفارہ بھی واجب ہوگا۔ اور گنہگار بھی ہوگا۔ دوسری قسم قسمِ غموس ہے۔ زمانہ ماضی پر جان بوجھ کر جھوٹ قسم کھائی جائے۔ مثلاً کسی کو معلوم ہے کہ زید نہیں آیا۔ مگر قسم کے ساتھ کہتا ہے کہ واللہ زید آیا ہے۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ قسم کھانے والا گنہگار ہوگا۔ مگر کفارہ واجب نہ ہوگا۔ تیسری قسم قسمِ لغو ہے۔ فعل ماضی پر جان بوجھ کر جھوٹ قسم کھانا۔ مثلاً قسم کھانے والے نے سمجھا کہ زید آگیا۔ حالانکہ وہ نہیں آیا تھا۔ قسم کھا یا کہ واللہ زید آگیا۔ تو اس قسم پر گناہ اور کفارہ دونوں ہی واجب نہ ہوں گے۔

تفصیل :۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں قسم کا ذکر دو جگہ فرمایا ہے۔ اول سورہ بقرہ میں لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ نہیں مواخذہ کرے گا اللہ تعالیٰ تمہاری لغو قسموں پر لیکن مواخذہ کرے گا ان قسموں پر جن کا تمہارے قلوب نے کسب و ارادہ کیا ہے۔ دوسری جگہ سورہ مائدہ میں قسم کا ذکر اس طرح فرمایا ہے۔ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ الخ لیکن حق تعالیٰ تمہارا مواخذہ کرے گا ان قسموں کا جن کو تمہارے قلوب نے مضبوط باندھا ہوگا۔ پس اس کا کفارہ۔ امام شافعیؒ نے تو دونوں آیات میں تطبیق اس طرح فرمایا کہ بما عقدتم الایمان کے معنیٰ قصدت و کسبت قلوبکم کے ہیں۔ اور خود عقد کے معنیٰ بھی عزم و ارادہ کے ہیں۔ محاورہ میں بولا جاتا ہے عقدت علیٰ قلبی ان اترک الھویٰ۔ میں نے ارادہ کر لیا ہے کہ خواہش نفسانی کو ترک کر دونگا۔ اس لئے انہوں نے دونوں آیتوں میں کسب و عقد کے معنیٰ قصد و ارادہ کے لئے ہیں۔ اور عزم و ارادہ یمین غموس میں بھی آتا ہے اور یمین منعقدہ میں بھی۔ لہٰذا دونوں آیات یمین غموس اور یمین منعقدہ کو شامل ہیں۔ مگر سورۂ مائدہ میں مواخذہ کو کفارہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ جبکہ اول آیات یعنی سورہ بقرہ میں مواخذہ کو مطلق رکھا گیا ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب دو آیتوں میں ایک ہی حکم ذکر کیا گیا ہو۔ اور دونوں میں سے ایک ہی حکم کو مقید کیا گیا ہو اور دوسری میں مطلق رکھا گیا ہو۔ تو مطلق کو مقید کر لیا جائے گا۔ لہٰذا سورۂ مائدہ کے مقید حکم کو سورہ بقرہ کے مطلق حکم پر بھی قید بنا دیا جائیگا۔ یعنی جس طرح مائدہ میں یمین غموس اور منعقدہ پر مرتب ہونے والا مواخذہ کفارہ ہے۔ اسی طرح سورہ بقرہ میں بھی مواخذہ سے کفارہ مراد ہوگا۔ لہٰذا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یمین غموس اور یمین منعقدہ دونوں پر کفارہ واجب ہوگا۔

احناف کا استدلال یہ ہے کہ سورہ مائدہ میں آیت بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ میں منعقدہ کے معنیٰ حقیقی ہیں۔

اور عزم و ارادہ کے معنیٰ مجازی ہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ جب تک معنیٰ حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا۔ مجازی معنیٰ مراد نہ لئے جائیں گے۔ اور یہاں آیت میں حقیقت یعنی منعقدہ کے معنیٰ مراد لینا ممکن ہے۔ لہٰذا سورہ مائدہ والی آیت میں صرف منعقدہ کے معنیٰ مراد لئے جائیں گے۔ اس میں بیان کیا گیا ہے کہ کفارہ صرف یمین منعقدہ میں واجب ہوگا۔ دوسری قسموں میں واجب نہ ہوگا۔ اور سورہ بقرہ والی آیت بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ تو یہ آیت دونوں قسموں کو مشتمل ہے۔ یعنی یمین غموس بھی اور یمین منعقدہ بھی۔ اس لئے ان دونوں میں مواخذہ اخروی مراد لیا جائیگا۔ اور قسم کھانیوالے کو گناہ لازم ہوگا۔

وَالنِّكَاحُ لِلْوَطْيِ دُوْنَ الْعَقْدِ اَیْ يَكُوْنُ النِّكَاحُ الْمَذْكُوْرُ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِنَ النِّسَآءِ مَحْمُوْلًا عَلَى الْوَطْيِ دُوْنَ الْعَقْدِ فَيَشْمُلُ الْوَطْيَ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ وَالْوَطْيَ بِمِلْكِ الْيَمِيْنِ اَيْضًا لِاَنَّ النِّكَاحَ فِی الْاَصْلِ الضَّمُّ وَهُوَ اِنَّمَا يَكُوْنُ بِالْوَطْيِ وَالْعَقْدُ اِنَّمَا سُمِّیَ نِكَاحًا لِاَنَّهٗ سَبَبُ الضَّمِّ فَمِنْ حَيْثُ اللُّغَةِ حَقِيْقَةُ النِّكَاحِ الْوَطْيُ وَالْعَقْدُ مَجَازٌ وَمِنْ حَيْثُ الشَّرْعِ بِالْعَكْسِ فَالشَّافِعِیُّ حَمَلَ النِّكَاحَ هٰهُنَا عَلٰى مَعْنَاهُ الْمُتَعَارَفِ فَلَا يَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا وَنَحْنُ نَحْمِلُهٗ عَلٰى حَقِيْقَتِهِ اللُّغَوِيَّةِ فَنُثْبِتُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا وَيَسْتَحِيْلُ اِجْتِمَاعُهُمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ مِنْ تَتِمَّةِ السَّابِقِ اَیْ يَسْتَحِيْلُ اِجْتِمَاعُ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِیِّ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِیِّ حَالَ كَوْنِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ بِاَنْ يَكُوْنَ كُلٌّ مِنْهُمَا مُتَعَلَّقَ الْحُكْمِ كَاَنْ تَقُوْلَ لَا تَقْتُلِ الْاَسَدَ وَتُرِيْدُ السَّبُعَ وَالرَّجُلَ الشُّجَاعَ مَعًا وَاِنْ كَانَ اللَّفْظُ بِالنَّظَرِ اِلٰى هٰذَا الْاِسْتِعْمَالِ مَجَازًا وَقَدْ صَحَّحَهُ الشَّافِعِیُّ حَيْثُ يُمْكِنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا كَمَا فِیْ هٰذَا الْمِثَالِ بِخِلَافِ مَا اِذَا لَمْ يُمْكِنْ كَالْوُجُوْبِ وَالْاِبَاحَةِ فِی الْاَمْرِ وَلَا نِزَاعَ فِیْ جَوَازِ اِسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِیْ مَعْنًى مَجَازِیٍّ تَكُوْنُ الْحَقِيْقَةُ مِنْ اَفْرَادِهٖ عَلٰى سَبِيْلِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ كَمَا سَيَاْتِیْ وَلَا فِیْ اِمْتِنَاعِ اِسْتِعْمَالِهٖ فِی الْمَعْنَى الْحَقِيْقِیِّ وَالْمَجَازِیِّ مَعًا بِحَيْثُ يَكُوْنُ اللَّفْظُ مُتَّصِفًا بِكَوْنِهٖ حَقِيْقَةً وَمَجَازًا مَعًا وَكَذَا لَا نِزَاعَ فِیْ جَوَازِ اِجْتِمَاعِهِمَا بِحَسَبِ اِحْتِمَالِ اللَّفْظِ اِيَّاهُمَا اَوْ بِحَسَبِ التَّنَاوُلِ الظَّاهِرِیِّ بِشُبْهَةٍ مِنْ غَيْرِ الْاِرَادَةِ كَمَا سَيَاْتِیْ وَاِنَّمَا النِّزَاعُ فِیْ اِرَادَتِهِمَا مَعًا بِاِسْتِقْلَالِهِمَا فَعِنْدَهٗ يَجُوْزُ وَعِنْدَنَا لَا يَجُوْزُ فَقِيْلَ لِلْاِسْتِحَالَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَقِيْلَ لِعَدَمِ الْعُرْفِ وَالْاِسْتِعْمَالِ۔

ترجمہ اور نکاح کے معنیٰ وطی کے ہوں گے۔ عقد کے نہیں۔ یعنی وہ نکاح جس کا ذکر اللہ تعالیٰ کے قول ولا تنکحو ما نکح آباؤکم من النساء میں ہے۔ وہ وطی پر محمول ہوگا، عقد پر نہ ہوگا۔ لہٰذا وطی حلال

وطی حرام اور وطی بملک یمین کو بھی شامل ہوگی۔ کیوں کہ اصل میں نکاح کے معنیٰ ضم (ملانے) کے ہیں۔ اور یہ معنیٰ وطی میں پائے جاتے ہیں۔ اور عقد کو نکاح اس لئے کہتے ہیں کہ ضم کا سبب ہے۔ لہٰذا بحیثیت لغت کے نکاح وطی کو کہتے ہیں۔ اور عقد اس کے مجازی معنیٰ ہیں۔ اور شرع میں اس کا عکس ہے۔ یعنی نکاح کے حقیقی معنیٰ عقد ہیں اور مجازی معنیٰ وطی ہیں۔ پس امام شافعیؒ نے آیت مذکورہ میں نکاح کو اس کے متعارف معنیٰ (عقد) پر محمول کیا جائیگا۔ اس لئے وہ حرمت مصاہرت زنا سے ثابت نہیں کرتے اور ہم نکاح کو اس کے حقیقی لغوی معنیٰ پر محمول کرتے ہیں۔ اس لئے ہم زنا سے حرمت مصاہرت ثابت کرتے ہیں۔ اور دونوں کا اجتماع اس حال میں کہ دونوں ایک ہی لفظ میں مراد ہوں محال ہے یہ حقیقت اور مجاز کے سابقہ احکام کا تتمہ۔ یعنی معنیٰ حقیقی پر معنیٰ مجازی کا اس حال میں جمع ہونا محال ہے کہ دونوں معنیٰ ایک لفظ سے مراد ہوں۔ اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک حکم کا متعلق ہو۔ جیسے تم کہو لا تقتل الاسد شیر کو مت قتل کرو۔ اور اس سے درندہ اور رجل شجاع دونوں کے دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرے۔ اگرچہ لفظ اس استعمال کے لحاظ سے مجاز ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے دونوں کے اجتماع کو صحیح کہا ہے۔ جہاں پر کہ اجتماع دونوں ممکن ہو۔ جیسا اس مثال میں بخلاف اس صورت کے کہ جہاں اجتماع دونوں کا ممکن نہ ہو۔ صیغہ امر میں وجوب کے معنیٰ مراد ہیں اور اباحت کے بھی۔ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لفظ سے ایسے معنیٰ مجازی مراد لئے جائیں کہ حقیقی معنیٰ اسکا ایک فرد ہو۔ عموم مجاز کے طریق پر جیسا کہ عنقریب آئیگا۔ اور اس میں بھی کوئی نزاع نہیں ہے کہ لفظ کو اس معنیٰ کے حقیقی و مجازی دونوں میں ساتھ ساتھ استعمال کریں۔ بایں طور کہ لفظ حقیقت و مجاز دونوں کے ساتھ متصف ہو۔ ایسے ہی اس میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ دونوں کا اجتماع احتمال کے درجہ میں ایک ساتھ جائز ہے۔ یا اس اعتبار سے کہ بغیر ارادہ ظاہری طور پر دونوں کو شامل ہونیکا شبہ ہو جیسا کہ عنقریب آئیگا۔ البتہ اختلاف اس بارہ میں ہے کہ دونوں معنوں کو مستقلاً ایک وقت میں مراد لے سکتے ہیں کہ نہیں۔ پس امام شافعیؒ کے نزدیک جائز اور ہمارے نزدیک ناجائز ہے۔ پس کہا گیا کہ استحالہ عقلیہ پایا جاتا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ عرف اور استعمال اس کے خلاف ہے۔

تشریح دوسری مثال ــ مذکورہ اصول پر کہ جب تک لفظ کی حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا۔ مجازی معنیٰ مراد نہ لئے جائیں گے۔ اس اصول پر یہ دوسری تفریع ہے۔ آیت وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ۔ تم نکاح مت کرو ان عورتوں سے جن سے تمہارے آباء نے نکاح کیا ہے۔ اس آیت میں نکاح سے وطی مراد ہے۔ عقد نکاح مراد نہیں ہے۔ یعنی تم ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے آباء نے وطی کی ہے جبکہ وطی عام ہے۔ وطی حلال، وطی حرام اور وطی ملک یمین کی، سب مراد ہیں۔ کیونکہ نکاح کے لغوی معنیٰ ملانے کے ہیں۔ اور ایک کو دوسرے سے ضم کرنا اور ملانا صرف وطی میں پایا جاتا ہے۔ تو گویا نکاح کے حقیقی اور لغوی معنیٰ وطی کے ہیں۔ اور اس کے مقابلے میں عقد نکاح کے معنیٰ۔ یہ مجازی ہیں۔

نکاح کا شرعی معنیٰ:۔ مگر شریعت میں نکاح کی حقیقت عقد ہے۔ اور نکاح کے مجازی معنیٰ وطی کے ہیں۔ امام شافعیؒ نے حقیقت شرعی کا اعتبار کیا۔ اور نکاح کو عقد پر محمول فرمایا۔ ان کے نزدیک مذکورہ آیت کے معنیٰ ہوں گے۔ کہ جن عورتوں سے تمہارے آباء نے نکاح کیا ہے۔ تم ان عورتوں سے نکاح مت کرو۔ اور عقد نکاح یعنی وطی حلال سے

حرمتِ مصاہرۃ ثابت کرلیتے ہیں۔ وطی حرام یعنی زنا سے حرمتِ مصاہرۃ ثابت نہیں کرتے۔ احناف کے نزدیک مطلق وطی سے حرمتِ مصاہرۃ ثابت ہو جاتی ہے۔ خواہ بطریقِ حلال ہو یا حرام طریقہ سے وطی کی جائے۔ لفظ نکاح کو حقیقت لغویہ پر محمول کرتے ہیں یعنی وطی پر محمول کرتے ہیں۔ اور فرماتے ہیں کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے مجازی کی جانب رجوع نہ کرینگے
قولہٗ ویستحیل اجتماعھما الخ دونوں کا اجتماع لفظ واحد سے مراد واحد کیلئے مجتمع ہونا محال ہے۔ یعنی معنیٔ حقیقی اور معنیٔ مجازی کا اجتماع اس حالت میں کہ دونوں ایک لفظ سے ایک حالت میں مراد لئے جائیں محال ہے۔ یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ جس کو ماتن نے بطور تفریع بیان فرمایا ہے۔ اس سے پہلے حقیقت اور مجاز کی تعریفیں ان کی مثال اور ان کا حکم بیان کیا ہے۔ آخر میں کلام کو ختم کرتے ہوئے ایک مختلف فیہ مسئلہ کو ذکر فرمایا۔
بان یکون عل منھما الخ شارح کی رائے یہ ہے۔ لفظ واحد سے حالت واحدہ حقیقت و مجاز کا مراد لینا ناجائز ہے۔
تفصیل:۔ ماتن نے اس سے پہلے حقیقت و مجاز کی تعریف اور حکم بیان فرمایا ہے۔ یہ اسی کی ایک تقسیم ہے۔ جس کو اسی موقع پر بیان کیا جارہا ہے

بیک وقت لفظ کے حقیقی و مجازی کا مراد لینا کیسا ہے؟

دونوں معانی کا اس طرح مراد لینا کہ دونوں سے ہر ایک ساتھ حکم مستقل طور پر متعلق ہو۔ دونوں کے مجموعے پر حکم متعلق نہ ہو۔ اور نہ ان میں سے کسی پر حکم کا تعلق ہو ایسا کرنا جائز ہے کہ ناجائز ہے؟ احناف کے نزدیک ایک وقت میں ایک لفظ سے معنیٔ حقیقی اور مجازی کا مراد لینا کہ دونوں سے بیک وقت حکم کا تعلق ہو۔ ناجائز ہے۔ شوافع کے نزدیک ایسا کرنا درست ہے۔ البتہ شرط یہ ہے کہ دونوں معانی کا یکجا جمع کرنا ممکن اور جائز ہو۔ اور اگر دونوں کا اجتماع ممکن نہ ہو تو ان کے نزدیک بھی جمع کرنا حقیقت اور مجاز کو ناجائز ہے۔ مثلاً امر کے ایک معنےٰ وجوب کے ہیں۔ دوسرے معنےٰ اباحت اور ندب کے ہیں تو ایک وقت میں استباحت اور وجوب دونوں معانی کا جمع کرنا ممکن نہیں ہے اور اگر دونوں معانی کا جمع کرنا ممکن ہو مثلاً کسی نے کہا "لاتقتل الاسدَ" تم شیر کو مت مارو۔ اسد کے حقیقی معنےٰ شیر کے ہیں اور مجازی معنےٰ رجل شجاع کے۔ اب کوئی لاتقتل الاسدَ کہہ کر حقیقی شیر، اور رجل شجاع دونوں ہی مراد لے تو شوافع کے نزدیک درست ہے کیونکہ قتل نہ کرنے کے حکم میں یعنی لاتقتل کے تحت دونوں جمع ہو سکتے ہیں خواہ اسد حقیقی ہو یا رجل شجاع ہو۔
احنافؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک حقیقت و مجاز کے ایک جگہ جمع ہونیکی کوئی صورت نہیں ہے۔ اجتماع ان کے نزدیک ناجائز ہے۔

شوافع کا اعتراض:۔ جب ایک لفظ ایک وقت میں دونوں معنیٰ پر یعنی حقیقی و مجازی پر مستعمل ہوگا تو حقیقت نہ رہے گا بلکہ مجاز ہو جائے گا کیونکہ لفظ کی وضع صرف حقیقی معنےٰ کیلئے ہوتی ہے۔ اور دونوں معانی میں استعمال اس کے موضوع لہٗ کے خلاف ہو یعنی غیر موضوع لہٗ میں لازم آئے گا اور اسی کا نام مجاز ہے۔
اور جب غیر موضوع لہٗ میں لفظ کا استعمال کرنا مجاز ہے، حقیقت نہیں ہے تو دونوں معنےٰ بہ یک وقت مراد لینے سے جمع حقیقت و مجاز کے درمیان کس طرح لازم آئے گا وہ تو صرف مجازی معنیٰ ہوں گے نہ کہ حقیقی معنےٰ۔

جواب:۔ اس استعمال میں لفظ اگرچہ مجاز ہے مگر اس کے باوجود ہمارے نزدیک ایک وقت میں حقیقی و مجازی معنیٰ کا مراد لینا جائز نہیں ہے۔ عموم مجاز کے طور پر اگر لفظ کو ایسے معنیٰ پر استعمال کیا گیا۔ کہ جس کا ایک مراد معنیٰ حقیقی بھی ہوں۔ تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ ایسا کرنا جائز ہے۔ اس بارے میں احناف اور شوافع کو کوئی اختلاف نہیں ہے۔ دونوں میں یہ بھی متفق علیہ ہے کہ لفظ کے حقیقی و مجازی میں اس طرح جمع کیا جائے کہ لفظ حقیقت و مجاز کیساتھ ایک ساتھ متصف ہو تو یہ محال ہے۔ اور ایسا کرنا ہرگز نا جائز ہے۔ اس لئے کہ لفظ کو جب ایک معنیٰ کیلئے وضع کیا گیا تو وہ ان میں حقیقت ہے۔ دوسرے معنیٰ میں استعمال کرنا جو اس کا موضوع لہٗ نہ ہو اُسے مجاز کہتے ہیں۔ اس لئے یہ استعمال صرف مجاز ہوگا۔ تو اس صورت میں لفظ کو حقیقت و مجاز کیساتھ کس طرح متصف کر سکیں گے۔ یعنی یہ ممکن نہیں کہ لفظ بیک وقت حقیقی اور مجازی معنیٰ پر استعمال کیا جائے۔ اور لفظ دونوں کے ساتھ ایک وقت میں متصف بھی ہو۔ دونوں کے درمیان اس بارہ میں بھی اتفاق ہے۔ کہ حقیقی و مجازی معنیٰ دونوں اس اعتبار سے بھی جمع ہو سکتے ہیں۔ کہ لفظ دونوں کا صرف احتمال رکھتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ صرف دونوں معنیٰ کے احتمال رکھنے میں دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔ اور لفظ بغیر ارادہ کے اگر صرف شبہ کی بناء پر ظاہری طور پر دونوں کو شامل ہو جائیگا۔ بالفاظ دیگر متکلم نے لفظ بولکر دونوں کا ارادہ نہیں کیا ہے مگر کسی شبہ کی بناء پر ظاہری لفظ حقیقت اور مجاز دونوں کو شامل ہے۔

احناف اور شوافع کا اختلاف:۔ البتہ اس صورت میں دونوں میں اختلاف ہے۔ جب دونوں معانی کو ایک ساتھ ایک وقت میں مراد لیا جائے اور حقیقت کے ساتھ حکم مستقل متعلق ہو۔ اسی طرح مجاز کے ساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو۔ یہ صورت ہمارے نزدیک نا جائز ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔

فقیل لا یجوز لاستحالۃ العقلیۃ الخ: حقیقت و مجاز کے ایک ساتھ جمع نہ ہونے کی علت بعض نے استحالہ عقلی بتایا ہے۔ یعنی یہ بات عقلاً محال ہے۔ کیوں کہ حقیقی اور مجازی معنیٰ جب مستقلاً مراد ہوں گے۔ تو لفظ صرف حقیقت ہوگا۔ یا صرف مجاز ہوگا۔ یا حقیقت و مجاز دونوں نہ ہوگا۔ یا حقیقت بھی ہوگا اور مجاز بھی۔ اور یہ احتمالات باطل ہوں گے۔ پہلے دونوں احتمال تو اس لئے باطل ہیں۔ اس میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے۔ کیوں کہ ایک لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ اور معنیٰ غیر موضوع لہٗ دونوں میں مستعمل ہے۔ لہٰذا اگر اس کو حقیقت کہیں گے تو استعمال پر معنیٰ موضوع لہٗ کو ترجیح دینا لازم آئیگا اور اگر لفظ کو مجاز قرار دیں گے تو معنیٰ غیر موضوع لہٗ میں استعمال کو ترجیح دینا لازم آئیگا معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال کرنے پر۔ اس لئے ترجیح بلا مرجح کا اعتراض دونوں صورتوں میں لازم آئیگا۔ اور یہ باطل ہے۔ تیسری صورت اس لئے باطل ہے کہ لفظ مستعمل حقیقت و مجاز دونوں میں منحصر ہے۔ تو کیسے ممکن ہے کہ لفظ نہ حقیقت ہو نہ مجاز ہو۔ لہٰذا یہ بھی باطل ہے۔ آخری صورت اس لئے باطل ہے کہ ایک لفظ ایک حالت میں اپنے معنیٰ موضوع لہٗ اور غیر موضوع لہٗ دونوں میں مستعمل ہو۔ کیسے ممکن ہے۔ لہٰذا یہ بھی محال ہے۔ حاصل یہ کہ عقلی طور پر چار احتمالات نکلتے تھے۔ وہ باطل ہوگئے۔

قیل لعدم العرف والاستعمال الخ: بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حقیقت و مجاز دونوں مستقلاً مراد ہونا عرف اور استعمال نہ ہونے کیوجہ سے باطل ہے۔ اس لئے کہ اہل زبان کا استعمال اور ان کا عرف اس بات کی دلیل ہے کہ لفظ جب بغیر منہ

کے لفظ بولا جائے تو اس سے صرف معنیٰ موضوع لہٗ کی جانب ذہن منتقل ہوتا ہے۔ اور جب کوئی قرینہ موجود ہو تو قرینہ کی وجہ سے اس کے غیر موضوع لہٗ کی جانب ذہن منتقل ہوتا ہے۔

وَالمُصَنِّفُ اَوْرَدَ فِي ذٰلِكَ تَمْثِيْلاً تَشْبِيْهًا لِلْمَعْقُوْلِ بِالْمَحْسُوْسِ فَقَالَ كَمَا اسْتَحَالَ اَنْ يَكُوْنَ الثَّوْبُ الوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مِلْكًا وَعَارِيَةً فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ معنى اَنَّ اللَّفْظَ لِلْمَعْنٰى بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ لِلشَّخْصِ وَالمَجَازَ كَالثَّوْبِ المُسْتَعَارِ وَالحَقِيْقَةَ كَالثَّوْبِ المَمْلُوْكِ فَكَمَا اَنَّ اسْتِعْمَالَ الثَّوْبِ الوَاحِدِ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ بِطَرِيْقِ المِلْكِ وَالعَارِيَةِ جَمِيْعًا مُحَالٌ كَذٰلِكَ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ الوَاحِدِ بِطَرِيْقِ الحَقِيْقَةِ وَالمَجَازِ مُحَالٌ وَالاَوْضَحُ فِي المِثَالِ اَنْ يَقُوْلَ كَمَا اسْتَحَالَ اَنْ يَلْبَسَ الثَّوْبَ الوَاحِدَ اللَّابِسَانِ اَحَدُهُمَا بِطَرِيْقِ المِلْكِ وَالآخَرُ بِطَرِيْقِ العَارِيَةِ لِيَكُوْنَ اللَّفْظُ بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ وَالمَعْنِيَانِ بِمَنْزِلَةِ اللَّابِسَيْنِ وَالحَقِيْقَةُ وَالمَجَازُ بِمَنْزِلَةِ المِلْكِ وَالعَارِيَةِ وَلَا يُقَالُ اِنَّ الرَّاهِنَ اِذَا اسْتَعَارَ الثَّوْبَ المَرْهُوْنَ مِنَ المُرْتَهِنِ وَلَبِسَهٗ يَصْدُقُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ لَبِسَهٗ بِطَرِيْقِ المِلْكِ وَالعَارِيَةِ جَمِيْعًا لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنْ لَبِسَهٗ هٰذَا لَيْسَ بِطَرِيْقِ العَارِيَةِ لِاَنَّ المُرْتَهِنَ لَمْ يَتَمَلَّكِ الثَّوْبَ حَتّٰى يُعِيْرَهُ الرَّاهِنُ وَلٰكِنَّهٗ بِطَرِيْقِ المِلْكِ لِاَنَّ حَقَّ المُرْتَهِنِ كَانَ مَانِعًا فَاِذَا اَزَالَهٗ عَادَ حَقُّ المَالِكِ اِلٰى اَصْلِهٖ وَيُمْكِنُ اَنْ يَكُوْنَ بِطَرِيْقِ العَارِيَةِ فَقَطْ لِاَنَّهٗ لَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ المِلْكِ فِيْهِ مِنَ البَيْعِ وَالهِبَةِ وَغَيْرِهٖ ۔

ترجمہ اور مصنفؒ نے اس مسئلہ میں ایک مثال ذکر کی ہے۔ جسمیں معقول کو محسوس سے تشبیہ دی گئی ہے۔ چنانچہ فرمایا کما استحال ان یکون الخ مطلب یہ ہے کہ لفظ معنی کے لئے اس درجہ میں جس درجہ میں کہ لباس آدمی کے لئے ہوتا ہے۔ اور معنیٰ مجازی میں مانند اس کپڑے کے ہیں مستعار لیا گیا ہو۔ اور معنی حقیقی اس کپڑے کی طرح ہیں جو اس کی ملک ہوں۔ پس جسطرح ثوب واحد کا استعمال ایک ہی حالت میں ملک وعاریت کے طور پر جمع ہونا محال ہے۔ اسی طرح لفظ واحد کا استعمال حقیقت و مجاز کیلئے بھی محال ہے۔ اس سے زیادہ صحیح مثال یہ ہے کہ مصنف فرماتے ہیں جس طرح یہ محال ہے کہ ثوب واحد کو دو آدمی پہنیں ایک بطریق ملک کے اور دوسرا بطریق عاریہ کے۔ تاکہ لفظ بمنزلہ لباس کے۔ اور دونوں معنیٰ بدرجہ دو پہننے والوں کے ہو جائے۔ اور حقیقت و مجاز بمنزلہ ملک وعاریۃ کے ہو جائیں۔ اور اعتراض نہ کیا جائے کہ راہن نے اپنا رہن رکھا ہوا کپڑا مرتہن سے لیکر پہن لیا تو اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اس نے یہ کپڑا ملک وعاریت دونوں اعتبار سے پہنا ہے۔ اس لئے کہ ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ اس کا یہ کپڑا پہننا بطور عاریت کے نہیں ہے کیونکہ مرتہن اس کپڑے کا مالک نہیں ہے تاکہ راہن کو کپڑا عاریۃ دیتا البتہ اس کا یہ پہننا ملک کے طریق پر ہے کیونکہ مرتہن کا حق واجب اس کے استعمال سے مانع تھا پس جب مرتہن نے اس کو زائل کر دیا تو مالک کا حق اپنی اصل کیطرف لوٹ آیا اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا یہ پہننا صرف بطور عاریت کے ہو کیونکہ اس میں ملک کا ثمرہ ظاہر نہیں ہوا مثلاً بیع، ہبہ وغیرہ کرنا۔

تشریح

ایک مثال:۔ قاعدہ ہے کہ ایک لفظ سے بیک وقت اس کے معنٰے حقیقی اور معنیٰ مجازی کا مراد لینا محال ہے۔ اس طور پر کہ دونوں معنٰے مستقلاً مراد ہوں اور ان کے ساتھ حکم متعلق ہو محال ہے۔ اس قاعدہ کو ماتن نے ایک حسّی اور محسوس مثال دیکر واضح فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا "کما استحال ان یکون الثوب الواحد الخ۔ جسطرح ایک ہی کپڑا پہننے والے پر اس کی ملک بھی ہو اور عاریۃً بھی۔ یعنی بقول شارح اس مثال پر لابس اور لباس۔ لفظ اور معنٰے کے درجہ میں ہے۔ اور لباس کی دو قسمیں ملک اور عاریت جس طرح معنیٰ کی دو قسمیں ہیں معنٰے حقیقی اور معنیٰ مجازی یعنی عاریۃً کسی سے کپڑا لیکر استعمال کرنا۔ تو جس طرح پہننے والے پر ایک ہی کپڑا اُس کی ملک بھی ہو اور دوسرے سے مانگا ہوا اور عاریت بھی ہو محال ہے۔ ملک ہو گا تو عاریت کا نہیں ہو سکتا، اور مستعار ہو گا تو ملک کا نہیں ہو گا۔

کذلک استعمال اللفظ الخ۔ اسی طرح ایک لفظ کا استعمال ایک وقت میں اور ایک حالت میں حقیقت کیلئے بھی ہو اور مجاز کے لئے بھی ہو محال ہے۔

والاوضح فی المثال الخ: شارح نے کہا معنٰے حقیقی اور معنٰے مجازی کے ایک ساتھ جمع ہونیکی مثال لابس اور لباس سے دینا زیادہ واضح نہیں، اس سے بہتر مثال یہ ہے۔ مثلاً ایک کپڑا ہو اور پہننے والے دو شخص ہوں۔ ان دونوں میں سے ایک شخص نے اس کپڑے کو بطریق ملک پہنا اور دوسرے نے اسی کپڑے کو عاریۃً پہنا۔ تاکہ لفظ کپڑے کے درجہ میں ہو اور دونوں مرد معانی کے درجہ میں ہوں اور حقیقت اور مجاز بمنزلہ ملک اور عاریت کے ہو جائیں تو بات زیادہ وضاحت کے ساتھ سمجھ میں آجائے گی۔

لایقال ان الراهن الخ۔ اس مثال پر ایک اعتراض ہے۔ جس کو شارح نے لایقال سے ذکر فرمایا جسکی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی ملکیت کا ایک کپڑا کسی کے پاس رہن رکھا پھر بعد میں اپنی ضرورت سے اس نے مرتہن سے وہ کپڑا عاریۃً لیکر استعمال کر لیا تو اس صورت میں مالک نے اپنی ملکیت کا کپڑا پہنا مگر وہ عاریت کا بھی ہے تو ایک حالت میں ملک اور عاریت کا اجتماع ہو گیا۔

لانا نقول الخ۔ یہ اعتراض نقل کر کے شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ راہن کا مرتہن سے عاریۃً لیکر اس کپڑے کو پہننا بطریق عاریت نہیں ہے۔ عاریۃً اس وقت ہوتا جب مرتہن اس کپڑے کا مالک ہوتا۔ اور پھر اس کپڑے کو بطور عاریت کے راہن کو دیتا جبکہ یہاں مالک راہن خود اپنی ملکیت کا کپڑا پہنے ہوئے ہے۔ لیکن بطریق الملک کے راہن نے رہن رکھا ہوا کپڑا مرتہن سے عاریۃً لیکر جو کپڑا پہنا ہے وہ کپڑا راہن کے پاس آکر اس کی ملک ہے اور بطور مالک ہونے کے اس نے کپڑا پہنا ہے عاریت کا یہاں کوئی سوال نہیں ہے۔ ہاں یوں کہا جائے گا کہ مرتہن کا قبضہ رہن کیوجہ سے مالک کو تصرف کرنے سے مانع ہے اور جب مرتہن نے عاریۃً اس کو دیدیا تو اس نے اس مانع کو زائل کر دیا اور مالک کا حق اپنی اصل پر لوٹ آیا۔

ویمکن ان یکون بطریق العاریۃ فقط الخ۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ مذکورہ صورت میں مالک کا اپنے کپڑے کو استعمال کرنا صرف عاریۃً ہی کے طریق پر ہو کیونکہ اگر اس کا کپڑے کو فروخت کیا جانا یا کسی کو ہبہ کرنا ہوتا تو ملکیت کا اثر ظاہر ہوتا اور

یہاں ابھی ان دونوں کا کوئی موقع نہیں ہے۔ صرف عاریۃً عارضی طور پر اس نے کپڑا پہنا ہے لہٰذا ملک اور عاریت کا اجتماع لازم نہیں آئے گا۔

ثُمَّ شَرَعَ المُصَنِّفُ فِي تَفرِيعَاتِ هٰذِهِ المَسْئَلَةِ فَقَالَ حَتّٰى قُلنَا اِنَّ الوَصِيَّةَ لِلمَوَالِي لَا تَتَنَاوَلُ مَوَالِي المَوَالِي وَاِذَا كَانَ لَهُ مُعتِقٌ وَاحِدٌ يَستَحِقُّ النِّصفَ وَتَحقِيقُهُ اَنَّ لَفظَ المَولٰى مُشتَرَكٌ بَينَ المُعتِقِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَالمُعتَقِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَقَد يُطلَقُ عَلٰى مُعتِقِ المُعتِقِ وَكَذَا مُعتَقِ المُعتَقِ مَجَازًا فَاِذَا اَوصٰى رَجُلٌ لِمَوَالِيهِ وَلَهُ مُعتِقٌ وَمُعتَقٌ جَمِيعًا تَبطُلُ الوَصِيَّةُ مَا لَم يُبَيِّن اَحَدَهُمَا دَفعًا لِلاِشتِرَاكِ وَاِن لَم يَكُن لَهُ مُعتِقٌ بِكَسرِ التَّاءِ بَل مُعتَقٌ وَمُعتَقُ المُعتَقِ عَلٰى مَا هُوَ وَضعُ مَسْأَلَةِ المَتنِ يَستَحِقُّ المُعتَقُ وَلَا يَستَحِقُّ مُعتَقُ المُعتَقِ لِاَنَّ المَوَالِي حَقِيقَةٌ فِي المُعتَقِ وَمَجَازٌ فِي مُعتَقِ المُعتَقِ فَلَا يَجتَمِعُ المَجَازُ مَعَ الحَقِيقَةِ فَاِن كَانَ لَهُ مُعتَقٌ وَاحِدٌ يَستَحِقُّ نِصفَ الثُّلُثِ لِاَنَّ الوَصِيَّةَ اِنَّمَا تَنفُذُ فِي الثُّلُثِ وَاَقَلُّ الجَمعِ فِي الوَصِيَّةِ اِثنَانِ فَيَكُونُ النِّصفُ البَاقِي مِنَ الثُّلُثِ مَردُودًا اِلٰى وَرَثَةِ المُوصِي وَلَا يَكُونُ لِمُعتَقِ المُعتَقِ شَيْءٌ اِلَّا اِذَا لَم يَكُنِ المُعتَقُ بِلَا وَاسِطَةٍ فَحِ يَستَحِقُّ مُعتَقُ المُعتَقِ مَا اَوصٰى بِهٖ۔

ترجمہ

پھر مصنفؒ نے اس مسئلہ کی بعض تفریعات کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا حتی قلنا ان الوصیۃ الخ یہاں تک ہم نے کہا موالی کے بارے میں وصیت موالی کے موالی کو شامل نہیں ہوگی اور جب اس کا ایک معتق بلا واسطہ (آزاد کرنیوالا) اور معتق بلا واسطہ کے درمیان آزاد کرنیوالے کو بھی موالی کہتے ہیں اور جن کو آزاد کیا ہے اس کو بھی موالی کہتے ہیں۔ اور کبھی اس کا اطلاق آزاد کرنے والے کے آزاد کرنیوالے پر ہوتا ہے اور ایسے ہی اس کا اطلاق جسے اس نے آزاد کیا اور آزاد کردہ کے آزاد کردہ پر مجازاً کیا جاتا ہے۔ پس جب کسی شخص نے اپنے موالی کیلئے کوئی وصیت کی درانحالیکہ اس کے معتِق اور معتَق دونوں قسم کے ہیں اور جب تک وہ بیان نہیں کریگا وصیت باطل ہوگی دفع اشتراک کیوجہ سے اور اگر اس وصیت کرنیوالے کیلئے کوئی معتِق نہیں ہے بلکہ معتَق اور اس کا معتق موجود ہے۔ متن میں اسی صورت کا ذکر کیا گیا ہے تو وصیت کا مستحق معتق بلا واسطہ ہوگا۔ اور بالواسطہ معتق المعتق مستحق نہ ہوگا کیونکہ لفظ موالی معتق بلا واسطہ میں حقیقت ہے اور معتق المعتق میں مجاز ہے لہٰذا مجاز حقیقت کے ساتھ جمع نہ ہوگا۔ پس اگر وصیت کرنیوالے کا صرف معتق واحد موجود ہے تو وہ نصف ثلث کا مستحق ہوگا۔ کیونکہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوتی ہے اور جمع کی اقلیت وصیت کے بارے میں دو (کا عدد) ہے۔ لہٰذا اس کا باقی نصف ثلث وصیت کرنیوالے کے وارثوں کیطرف واپس کر دیا جائے گا اور معتق المعتق کو کچھ نہ ملے گا البتہ جب بلا واسطہ معتق موجود نہ ہو تو اس وقت معتق المعتق وصیت کردہ چیز کا مستحق ہوگا۔

تشریح پہلے ماتن نے بیان کیا تھا کہ لفظ واحد سے ایک ہی وقت میں اس کے معنٰے حقیقی اور معنیٰ مجازی کا مراد لینا جائز نہیں ہے۔

اب اس جگہ اسی اصول کے پیش نظر چند مثالیں بطور تفریع کے ذکر کرتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا ؒ حتّٰی قلنا اِنَّ الوصیۃ للمَوالی الخ موالی کو کیجانیوالی وصیت موالی کے موالی کو شامل نہ ہوگی۔

تفصیل:۔ اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے موالی کیلئے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد فلاں چیز مثلاً موالی کو دیدیا جائے جبکہ اس موالی کے خود موالی ہیں۔ موالی یہ لفظ جمع ہے مولیٰ کی اور مولیٰ کے معنٰے آقا کے بھی ہیں اور غلام کے بھی تو اس صورت میں وصیت موالی کو شامل ہوگی، موالی کے موالی کو شامل نہ ہوگی۔ یہ اس وقت ہے جب اس کیلئے معتَق واحد ہو یعنی صرف ایک غلام ہو تو وصیت کا نصف حصہ اس کو دیدیا جائے گا۔

وتحقیقہ ان لفظ المَوالی الخ۔ شارح ملا جیون ؒ نے اس اجمال کی تفصیل اس طرح فرمایا کہ لفظ مولیٰ دو معنوں میں مشترک ہے۔ اول معنیٰ وہ غلام جو بلا واسطہ آزاد کیا گیا ہو۔ دوسرے معنٰے معتق المعتق۔ یعنی آزاد کردہ غلام کا آزاد کردہ غلام۔ نیز مولیٰ کا لفظ آقا و غلام دونوں میں بھی مشترک ہے۔

فاذا اوصیٰ رجلٌ الخ۔ پس جب کسی شخص نے اپنے موالی کیلئے وصیت کی اور حال یہ ہے کہ وصیت کرنیوالے کے آقا بھی ہیں جنھوں نے اس کو آزاد کیا اور غلام بھی ہیں جنکو وصیت کرنیوالے نے آزاد کیا ہو تو وصیت آقا کو دی جائے گی، یا آزاد کردہ غلام کو دیجائے گی؟ تو فرمایا اس صورت میں یہ وصیت باطل ہوگی جب تک وصیت کرنیوالا اس کو بیان نہ کردے یعنی آزاد کرنیوالے کو دیجائے یا اس کے آزاد کردہ کو دی جائے۔ اشتراک کو دفع کرنے کیلئے۔ اسلئے کہ لفظوں کے مشترک معنیٰ میں سے کوئی معنٰے جب متعین نہ ہوں تو ان پر عمل کرنا محال ہے ہاں جب کسی قرینہ سے ان معانی مشترکہ میں سے کسی معنٰے کی تعیین ہو جائے تو ان معنیٰ کو مراد لیا جائے گا اور اس پر حکم جاری ہوگا۔

ان لم یکن لہٗ معتق الخ۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وصیت کرنیوالے کا اپنا کوئی معتِق (آزاد کرنیوالا یعنی آقا) نہیں ہے صرف آزاد کردہ غلام ہیں یا پھر معتَق المعتق ہے۔ یعنی آزاد کردہ غلام کا آزاد کردہ غلام دونوں موجود ہیں یعنی وصیت کرنیوالے نے کسی غلام کو آزاد کیا اور آزاد ہونے کے بعد غلام نے مال و دولت جمع کیا اور اس نے اسی مال سے غلام خریدا اور اس کو آزاد کر دیا تو وصیت کرنیوالے کا آزاد کردہ غلام معتَق بلا واسطہ ہے اور جس غلام کو اس غلام نے آزاد کیا ہے وہ وصیت کرنیوالے کا معتَق المعتق ہے۔ اسی صورت کو ماتن نے متن میں بیان کیا ہے۔ اس میں براہ راست بلا واسطہ آزاد کردہ غلام مولیٰ ہے اور جس غلام کو اس غلام نے آزاد کیا ہے وہ وصیت کرنیوالے کا معتق المعتق یعنی مولیٰ کا مولیٰ ہے۔ بالفاظ دیگر بالواسطہ وصیت کرنیوالے کا مولیٰ ہے تو اس صورت میں وصیت صرف بلا واسطہ موالی کو شامل ہوگی۔ اور جو بالواسطہ مولیٰ ہے وصیت اس کو شامل نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ لفظ موالی بلا واسطہ آزاد کردہ غلام کے معنٰے میں حقیقت ہے اور بالواسطہ آزاد کردہ غلام یعنی اس کے غلام کا آزاد کردہ غلام معتَق المعتق کے معنٰے میں مجاز ہے لہٰذا جب وصیت صرف موالی بلا واسطہ کو شامل ہوگی اور بالواسطہ موالی کو

شامل نہ ہوگی تو حقیقت مجاز کے ساتھ جمع نہ ہوگی۔

فان کان لہ معتق واحد الخ اگر وصیت کرنیوالے کا آزاد کردہ غلام صرف ایک ہے یعنی بلا واسطہ آزاد کردہ غلام ہے تو وہ وصیت کا حقدار ہوگا مگر اس کو ثلث کا نصف حصہ ملے گا کیونکہ قاعدہ شریعت کا یہ ہے کہ وصیت مرنیوالے کے ثلث مال میں نافذ ہوتی ہے اور موالی کا لفظ جمع کا صیغہ ہے جس کا واحد مولیٰ ہے۔ تو وصیت بلا واسطہ آزاد کردہ موالی کیلئے ہے اگر تین غلام ہوتے تو پورے ثلث مالِ میت کے حقدار ہوتے۔ اور یہاں جو صورت متن میں بیان کیگئی ہے اس میں بلا واسطہ آزاد کردہ غلام صرف ایک ہے اس لئے اس کو صرف ثلث کا نصف حصہ ملے گا۔

سوال :۔ موالی جمع کا صیغہ ہے اور واحد مولیٰ ہے۔ اور وصیت موالی یعنی جمع کیلئے تھی۔ اور جمع کا اطلاق کم از کم تین افراد پر ہوتا ہے لہٰذا مذکورہ صورت میں نصف ثلث کے بجائے اس غلام کو وصیت کا ثلث حصہ ملنا چاہیئے

جواب :۔ اس محذوف سوال کے جواب میں شارح نے فرمایا " واقل الجمع فی الوصیۃ اثنان" اور جمع کا اقل فرد وصیت کے باب میں اثنان ہے یعنی دو۔ اور اس سے زائد پر جمع کا اطلاق کرلیا جاتا ہے۔ اس لئے اس قاعدہ کی بنا پر اس غلام کو باوجودیکہ وہ ایک ہی غلام ہے ثلث کا نصف (آدھا) دیا جائے گا اور اس کا باقی حصہ یعنی باقی ثلث کا نصف دوبارہ وارثوں پر تقسیم کردیا جائے گا۔

ولا یکون لمعتق المعتق شئ الخ اور بالواسطہ آزاد کردہ غلام کا آزاد کیا ہوا غلام محروم رہے گا۔ وصیت میں سے کچھ نہ ملیگا

معتق بالواسطہ کے مستحق ہونیکی صورت :۔ ہاں اگر بلا واسطہ معتق (غلام) موجود نہ ہو صرف معتق المعتق (آزاد کردہ کا آزاد کردہ غلام) موجود ہو تو اس کے بارے میں شارح نے فرمایا " اذا لم یکن المعتق بلا واسطۃ" جب بلا واسطہ آزاد کردہ غلام موجود نہ ہو تو وصیت کا مال معتق المعتق کو دیا جائے گا تاکہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ ہو۔

وَلَا یلحقُ غَیرُ الخمرِ بالخمرِ تفریعٌ ثانٍ وَعطفٌ علیٰ قولہٖ اِنَّ الوَصِیَّۃَ یَعنِی لَا یلحقُ غَیرُ الخمرِ مِنْ اَخواتِھَا وھِیَ الطِّلاءُ وَ نقیعُ التمرِ و نقیعُ الزبیبِ وَنحوُہٗ مِن سائرِ المُسکِرَاتِ بالخمرِ مِن حیثُ الحُرمَۃِ وَ ایجابِ الحدِّ فاِنَّ فِی الخمرِ یجبُ الحدُّ بشربِ قطرۃٍ منھَا وتحرُمُ قطرۃٌ منھَا مِن غَیرِ اَن یصلَ اِلیٰ حدِّ السُّکرِ وَغیرُھَا لا یحرُمُ ولَا یَستوجِبُ الحدَّ مَا لَم یُسکِرْ وَ الخمرُ ھُوالنِّیُّ مِن مَاءِ العِنبِ اِذا غلیٰ وَاشتدَّ وَقذفَ بالزَّبدِ فاِن لَم یکُن نِیًّا بَل کَانَ مَطبُوخًا اَو کَانَ مِن غَیرِ العِنبِ کالتَّمرِ وَالحِنطۃِ وَالعَسلِ وَالزَّبیبِ المُنقعِ فِی المَاءِ لا یسمّیٰ خمرًا وَ لا یاخُذُ حُکمَھَا وَالشَّافعیُّ یُسمّی کُلَّھَا خمرًا بِاعتبارِ اَنَّہٗ مشتقٌّ مِن مُخامرۃِ العقلِ وَھُوَ یَعُمُّ الکُلَّ

ترجمہ اور غیر خمر، خمر کے ساتھ لاحق نہ کیا جائے گا۔ یہ دوسری تفریع ہے۔ اور " ان الوصیۃ" پر اس کا عطف ہے۔ مطلب عبارت کا یہ ہے کہ غیر خمر اور اس کے اخوات مثلاً انگور کا وہ رس جس کو دو تہائی پکا دیا گیا ہو

اور ایک ثلث باقی بچا ہو یعنی طلاء اور نقیع تمر بھگوئے ہوئے خشک چھوہارے کا پانی اور نقیع الزبیب بھگوئے ہوئے خشک انگور کا پانی اسی طرح دوسری تمام نشہ دینے والی چیزوں کو خمر کے ساتھ حکم میں شامل نہ کیا جائے گا اور نہ حد کے واجب کرنے میں (غیر خمر کو خمر کے ساتھ لاحق کیا جائیگا) کیونکہ خمر کے ایک قطرہ پینے میں حد واجب ہوتی ہے اور اس کا ایک قطرہ بھی حرام ہے بغیر سُکر کی حد کو پہونچے ہوئے بھی مگر خمر کے علاوہ دوسری چیزوں کے پینے سے نہ حد واجب ہوتی ہے اور نہ ہی وہ حرام ہیں جبتک کہ ان میں سُکر نہ پیدا ہو جائے۔ اور انگور کا پانی جب جوش دیکر سخت کرلیا جائے اور اس میں جھاگ پیدا ہو جائے پس اگر کچا پانی نہ ہو بلکہ اس کے رس کو پکایا گیا ہو یا انگور کے علاوہ دوسری چیزوں کا پانی ہو مثلاً کھجور اور گیہوں اور شہد، کشمش کا پانی ہو تو اس کا نام خمر نہ رکھا جائے گا نہ ہی اس کا حکم لے گا اور امام شافعیؒ ان تمام کا خمر ہی نام رکھتے ہیں کیونکہ وہ مخامرۃ العقل سے مشتق ہے اور یہ وصف سب کو عام ہے۔

تشریح یعنی غیر خمر کو خمر کے ساتھ حکم میں شریک نہ کیا جائے گا۔ مصنفؒ نے جیساکہ ماسبق میں یہ بیان کیا ہے کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع بیک وقت درست نہیں ہے۔ اسی ضابطہ کی یہ دوسری تفریعی مثال ہے۔ اور یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ مصنفؒ کے قول "ان الوصیۃ" الخ پر اس کا عطف ہے۔ مطلب یہ ہے کہ خمر جس کی حقیقت کچے انگور سے تیار کی جانے والی مشروب کے ہیں شرعاً حرام ہے۔ چنانچہ شریعت میں خمر کے ایک قطرہ کا استعمال کرنا بھی ممنوع اور حرام ہے۔ اس کے پینے والے پر حد شرب جاری کیجاتی ہے۔ نیز خمر نجس ہے۔ کپڑے کے جس حصہ میں ایک قطرہ بھی لگ جائیگا اس کو پاک کرنا ضروری ہے۔ مگر خمر کے اس حکم میں غیر خمر کو شامل نہ کیا جائیگا۔ غیر خمر کی مثال:۔ دوسری نشہ لانیوالی اشیاء جیسے طلا، نقیع تمر، نقیع زبیب وغیرہ جو نشہ آور ہیں۔ وہ بھی حرام ہیں مگر ان میں سُکر کی قید ہے۔ جب ان کے استعمال سے نشہ آئیگا یعنی یہ اشیاء نشہ آور ہوں تب حرام ہوں گی اسی طرح ان کے پینے سے حد شرب جاری نہ کی جائے گی۔ فرض کیجئے خمر انگور کا رس یعنی کچا پانی برتن میں رکھ کر سڑایا جاتا ہے جب خوب جھاگ اٹھنے لگے اور سُکر پیدا ہو جائے تو اس کو چھان لیتے ہیں اسی کو خمر کہا جاتا ہے۔ اب اگر انگور کے رس کو آگ میں پکا کر غلیظ کرلیا جائے یا اس کو کسی دوسری چیز میں ملا کر پکا لیا جائے تو اس کو خمر نہ کہیں گے کیونکہ آگ میں پکانے سے انگور کے رس کی حقیقت و نوعیت بدل گئی۔ اسی طرح شہد، گیہوں، جو، چھوہارے وغیرہ کو پانی میں بھگو دیا جائے اور اتنا بھگویا جائے کہ ان میں نشہ پیدا ہو جائے۔ بہر حال جب تک نقیع زبیب، نقیع تمر وغیرہ میں سُکر پیدا نہ ہوگا حرام نہ ہوں گے اور نہ ان کے پینے پر حد جاری ہوگی۔ ان کا نام بھی خمر نہ رکھا جائے گا۔

ماتن اور شارح کے قول کا خلاصہ یہ نکلا کہ لفظ خمر کے حقیقی معنیٰ انگور کے کچے پانی یا رس کو کسی برتن میں جمع کرکے سڑانا اور جھاگ پیدا ہو جانے اور نشہ پیدا ہو جانیکے بعد والے اس رس کا نام خمر ہے۔

خمر کا حکم:۔ اس کا شرعی حکم یہ ہے کہ یہ نجس ہے۔ اس کے ایک قطرہ کا پینا یا استعمال میں لانا حرام اور موجب حد ہے خمر کو لفظ تمر، زبیب اور شعیر، گیہوں وغیرہ سے بنی ہوئی شراب پر حقیقت نہیں ہے۔ لہٰذا ان کو خمر کا حکم بھی نہیں دیا

جائے گا البتہ انکی حرمت صرف سکر کیوجہ سے ہے لہٰذا ان میں جب نشہ پیدا ہو جائے تو ان کا استعمال نا جائز ہوگا۔ ان کے پینے والے کو حد شرعی بھی جاری نہ ہوگی البتہ انتظامی سزا، تعزیر وغیرہ جاری کرنا درست ہے۔
اس بارے میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ وہ مذکورہ تمام کے تمام کو یعنی انگور سے بنی حقیقی خمر ہو یا شعیر، زبیب اور تمر سے بنی ہوئی شرابیں ہوں۔ سب کو نشہ کیوجہ سے کہ یہ بھی عقل پر پردہ ڈالدیتی ہیں۔ یعنی جس طرح خمر حقیقی عقل پر پردہ ڈالدیتی اور اس کو ڈھک دیتی ہیں دیگر اشیاء سے بنی شرابیں بھی عقل پر پردہ ڈالتی اور اس کو ڈھک لیتی ہیں اس لئے وہ ان تمام کو خمر کا نام دیتے ہیں کیونکہ خمر مخامرۃ العقل سے مشتق ہے یعنی جو عقل کو ڈھک لے اور یہ کیفیت اور وصف بقیہ دوسری شرابوں میں بھی پائی جاتی ہے۔ لہٰذا دوسری اشیاء سے بنی شرابوں کو بھی خمر نام رکھتے ہیں اور اسی کا حکم ان پر بھی عائد کرتے ہیں۔
اعتراض:۔ امام شافعیؒ کے اس قول سے حقیقت و مجاز کا جمع کرنا لازم آیا جو احناف کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

وَلَا يُرَادُ بَنُو بَنِيهِ فِي الْوَصِيَّةِ لِأَبْنَائِهِ عَطْفٌ عَلٰى مَا سَبَقَ وَتَفْرِيعٌ ثَالِثٌ اَيْ اِذَا اَوْصٰى اَحَدٌ لِأَبْنَاءِ زَيْدٍ وَلَهُ بَنُونَ وَبَنُو بَنِينَ يَدْخُلُ فِي الْوَصِيَّةِ الْاَبْنَاءُ وَلَا يَدْخُلُ فِيهِ اَبْنَاءُ الْاَبْنَاءِ لِاَنَّ لَفْظَ الْاِبْنِ حَقِيقَةٌ وَمَجَازٌ فِي اِبْنِ الْاِبْنِ فَلَا يَجْتَمِعُ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَقَالَا يَدْخُلُ اَبْنَاءُ الْاَبْنَاءِ اَيْضًا لِاَنَّ اللَّفْظَ يُطْلَقُ عَلَيْهِمْ فِينَا وَلَهُمْ بِاعْتِبَارِ الظَّاهِرِ وَلَا يُرَادُ اللَّمْسُ بِالْيَدِ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى اَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهُ وَتَفْرِيعٌ رَابِعٌ وَذٰلِكَ لِاَنَّ لَامَسْتُمْ حَقِيقَةٌ فِي اللَّمْسِ بِالْيَدِ وَمَجَازٌ فِي الْجِمَاعِ فَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَقُولُ اِنَّ كِلَيْهِمَا مُرَادٌ هٰهُنَا لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَالَ اَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَاِنْ كَانَ اللَّمْسُ بِالْيَدِ فَالتَّيَمُّمُ فِيهِ لِاَجْلِ الْحَدَثِ فَيَكُونُ لَمْسُ النِّسَاءِ نَاقِضًا لِلْوُضُوءِ وَاِنْ كَانَ اللَّمْسُ بِالْجِمَاعِ فَالتَّيَمُّمُ فِيهِ لِاَجْلِ الْجَنَابَةِ فَيَحِلُّ تَيَمُّمُ الْجُنُبِ بِهٰذِهِ الْاٰيَةِ وَنَحْنُ نَقُولُ اِنَّ الْمَجَازَ هٰهُنَا مُرَادٌ بِالْاِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ فَلَا يَجُوزُ اَنْ تُرَادَ الْحَقِيقَةُ اَيْضًا لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا فَلَا يَكُونُ اللَّمْسُ بِالْيَدِ نَاقِضًا لِلْوُضُوءِ حَتّٰى يَكُونَ التَّيَمُّمُ خَلَفًا عَنْهُ بَلْ اِنَّمَا هُوَ خَلَفٌ عَنِ الْجَنَابَةِ فَقَطْ۔

ترجمہ اور پوتے مراد نہیں ہوں گے بیٹوں کو وصیت کرنیکی صورت میں۔ اس عبارت کا عطف بھی ماسبق "ان الوصیۃ" پر ہے اور تیسری تفریع ہے یعنی جب کسی شخص نے زید کے بیٹوں کیلئے کوئی وصیت کی اور حال یہ ہے کہ زید کے بیٹے بھی ہیں اور بیٹوں کے بیٹے (پوتے) بھی ہیں تو وصیت میں ابناء (بیٹے) داخل ہوں گے اور ابناء الابناء (پوتے) داخل نہ ہوں گے۔ اس لئے کہ لفظ "ابن" بیٹے کیلئے حقیقت ہے اور ابن الابن میں مجاز ہے لہٰذا مجاز حقیقت کے ساتھ جمع نہ ہوگا۔ اور حضرات صاحبینؒ نے فرمایا کہ مذکورہ وصیت میں ابناء الابناء بھی

داخل ہوں گے۔ کیونکہ مذکورہ وصیت میں ابناء الابناء بھی داخل ہوں گے کیونکہ لفظ ابن کا اطلاق ان پر بھی ہوتا ہے۔ لہٰذا باعتبار ظاہر وعموم مجاز کے طور پر ان کو بھی شامل ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ کے قول اولمستم النساء میں لمس بالید مراد نہیں ہوگا اس کا تعلق بھی ماسبق سے ہے اور چوتھی تفریع ہے۔ اس لئے کہ لامستم میں حقیقت لمس بالید ہے (ہاتھ سے چھونا) اور جماع کے معنے میں لمس مجاز ہے۔ پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں پر دونوں ہی مراد ہیں۔ دلیل یہ دیتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے" اولامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیدًا طیبًا" یا تم عورتوں کو چھوؤ اور پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو۔ پس اگر لمس بالید مراد ہو تو اس صورت میں تیمم حدث کیوجہ سے ہوگا لہٰذا اس صورت میں عورتوں کو ہاتھ سے چھونا ناقضِ وضو ہوگا۔ اور اگر لمس بالجماع مراد ہو تو اس صورت میں تیمم جنابت کیوجہ سے ہوگا پس اس آیت سے جنبی کا تیمم حلال ہوگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اس جگہ ہمارے اور تمہارے درمیان بالاتفاق معنے مجازی مراد ہیں پس جائز نہیں ہے کہ حقیقت کو بھی مراد لیا جائے کیونکہ دونوں معانی کا اجتماع محال ہے پس لمس بالید ناقض وضو نہ ہوگا تاکہ تیمم اس کا نائب اور قائم مقام ہو بلکہ وہ فقط جنابت کا قائم مقام ہے۔

تشریح

مصنفؒ مذکورہ مثال حقیقت ومجاز کے بیک وقت جمع ہونیکے ناجائز ہونے اور جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز کیطرف رجوع نہ کرنیکی تیسری مثال ہے جس کو ماتن نے بطور تفریع بیان فرمائی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ مثلاً اگر کسی نے بکر کے بیٹوں کیلئے کوئی وصیت کی جبکہ بکر کے بیٹے بھی ہیں اور بیٹوں کے بیٹے یعنی پوتے بھی ہیں تو ابناء کی وصیت میں ابناء الابناء (بیٹے کے بیٹے یعنی پوتے) شامل نہ ہوں گے۔ اسلئے کہ ابن کا لفظ بیٹے کیلئے حقیقت ہے اور ابن الابن یعنی پوتے کیلئے مجاز ہے اور جبکہ پہلے گذر چکا ہے کہ حقیقت ومجاز دونوں ایک وقت میں ایک جگہ جمع نہیں ہوتے۔ دوسرا قاعدہ یہ بھی گذر چکا ہے کہ حقیقت پر جب تک عمل کرنا ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کریں گے۔ لہٰذا اس مثال میں بھی چونکہ حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے اس لئے مجاز کیطرف رجوع نہ کریں گے۔ اور وصیت میں صرف ابن (بیٹا) مراد لیا جائے گا جو کہ ابن کی حقیقت ہے۔ پوتا وصیت میں داخل نہ ہوگا جو کہ ابن کے مجازی معنے ہیں۔

اس بارے میں صاحبین کی رائے :: حضرت امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ مذکورہ وصیت میں ابن کے ساتھ ابن الابن بھی شریک ہوں گے کیونکہ ابن کا لفظ بیٹے اور بیٹے کے بیٹے (پوتے) دونوں پر اطلاق کیا جاتا ہے۔ اس لئے بطور عموم مجاز ابن کا لفظ بیٹے اور پوتے دونوں کو شامل ہوگا۔

وَلایراد اللمس بالید الخ۔ ماتن نے یہاں چوتھی تفریع بیان کی ہے۔ اصول وہی ہے کہ ایک لفظ سے اس کے حقیقی اور مجازی دونوں معنیٰ کو ایک وقت میں مراد لینا جائز نہیں۔

اختلافِ مذاہب :۔ اگر کوئی شخص عورت کو ہاتھ سے چھولے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا یا نہیں۔ یعنی مسِ امرأۃ ناقضِ وضو ہے یا نہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ناقض ہے وضو ٹوٹ جائے گا۔ احنافؒ نے کہا عورت کو ہاتھ لگانے اور چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ متن میں جو آیت ذکر کیگئی ہے دونوں امام اسی

آیت سے استدلال کرتے ہیں۔ آیت " أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا " (یا تم عورتوں کو لمس کرو اور پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرلو) لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ میں لمس کے دو معنیٰ ہیں۔ ایک حقیقی معنیٰ یعنی لمس بمعنیٰ مس بالید (ہاتھ سے چھونا) دوسرے معنے مجازی ہیں یعنی جماع اور وطی کے۔ امام شافعیؒ نے اس جگہ جماع اور ہاتھ سے چھونا دونوں مراد لیکر فرمایا دونوں ہی ناقض وضو ہیں۔ جماع بھی) اور عورت کو ہاتھ سے چھونا بھی۔ احنافؒ کے نزدیک ایک وقت میں معنیٰ حقیقی اور مجازی دونوں کو مراد لینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے اس آیت سے ایک معنیٰ ہی مراد لئے جاسکتے ہیں اور چونکہ جماع کے معنے بالاتفاق مراد ہیں اس لئے حقیقت کا اعتبار ساقط ہوگیا تاکہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ آئے۔

فالتیمم فیہ لاجل الجنابۃ الخ۔ لہٰذا آیت میں مذکورہ تیمم کا حکم وہ جماع کی ضرورت پوری کرنے یعنی جنابت کیوجہ سے جواز کا ثبوت ہوگا کہ اگر جنبی پانی نہ پائے، پانی کے موجود نہ ہونیکی وجہ سے یا پانی موجود ہے مگر استعمال کرنے پر قادر نہیں ہے بیماری کیوجہ سے تو دونوں صورتوں میں پاک مٹی سے تیمم کرسکتا ہے۔

فلایکون اللمس بالید ناقضا الخ۔ آیت سے حقیقی معنیٰ کا اعتبار اس لئے ساقط ہوگیا کیونکہ جمع بین الحقیقت و المجاز جائز نہیں۔ لہٰذا لمس بالید عورت کو ہاتھ سے چھونا ناقض للوضوء نہ ہوگا تاکہ پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم اس کا نائب ہو

بل انما ھو خلف عن الجنابۃ الخ۔ بلکہ تیمم جنابت کے نتیجہ میں پانی نہ ملنے کی بنا پر غسل پر قادر نہیں اس لئے تیمم کا حکم دیا گیا گویا تیمم جنابت کا خلیفہ ہے نہ کہ وضو کا۔

اور جب آیت میں لمس بالید مراد نہیں تو مس مرأۃ ناقض وضو بھی نہیں ہوگا اور تیمم اس کا نائب بھی نہیں ہوگا بلکہ تیمم یہاں پر صرف جنابت کا نائب اور قائم مقام ہے۔

فَالْأَمْثِلَةُ الثَّلٰثَةُ الْأُوَلُ الْحَقِيقَةُ فِيهَا مُتَعَيِّنَةٌ فَلَا يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَ الْمِثَالُ الْأَخِيرُ الْمَجَازُ فِيهِ مُتَعَيِّنٌ فَلَا يُصَارُ إِلَى الْحَقِيقَةِ وَهٰذَا مَعْنَى قَوْلِهِ لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ فِيمَا سِوَى الْأَخِيرِ وَ الْمَجَازَ فِيهِ مُرَادٌ فَلَمْ يَبْقَ الْآخَرُ مُرَادًا أَيِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيُّ فِي الْأَمْثِلَةِ الثَّلٰثَةِ الْأُوَلِ وَ الْمَعْنَى الْمَجَازِيُّ فِي الْمِثَالِ الْأَخِيرِ مُرَادٌ فَلَمْ يَبْقَ الْمَعْنَى الْآخَرُ أَعْنِي الْمَجَازَ فِي الْأُوَلِ وَ الْحَقِيقَةَ فِي الْأَخِيرِ مُرَادًا عَلَى مَا حَرَّرْنَاهُ وَلَمَّا فَرَغَ عَنِ التَّفْرِيعَاتِ شَرَعَ فِي رَدِّ اِعْتِرَاضَاتٍ تَرِدُ عَلَى هٰذِهِ الْقَاعِدَةِ فَقَالَ وَ فِي الْاِسْتِيمَانِ عَلَى الْأَبْنَاءِ وَ الْمَوَالِي تَدْخُلُ الْفُرُوعُ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ تَقْرِيرُهُ أَنْ يُقَالَ إِذَا اسْتَأْمَنَ الْحَرْبِيُّ مِنَ الْإِمَامِ وَقَالَ أَمِّنُونَا عَلَى أَبْنَائِنَا وَ مَوَالِينَا يَدْخُلُ فِي الْأَبْنَاءِ أَبْنَاءُ الْأَبْنَاءِ وَ فِي الْمَوَالِي مَوَالِي الْمَوَالِي مَعَ أَنَّ أَبْنَاءَ الْأَبْنَاءِ مَجَازٌ فِي لَفْظِ الْاِبْنِ وَ مَوَالِي الْمَوَالِي مَجَازٌ فِي الْمَوَالِي فَيَلْزَمُ اِجْتِمَاعُ الْحَقِيقَةِ وَ الْمَجَازِ فَأَجَابَ بِأَنَّهُ

اِنَّمَا تَدْخُلُ الفُرُوعُ فِي هٰذَا الاسْتِيمَانِ لِاَنَّ ظَاهِرَ الاِسْمِ صَارَ شُبْهَةً فِي حَقْنِ الدَّمِ لَا اَنَّهُ يَدْخُلُ فِي الاِرَادَةِ فَالاِرَادَةُ بِالذَّاتِ اِنَّمَا هُوَ لِلاَبْنَاءِ وَالمَوَالِي بِلَا وَاسِطَةٍ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ لَفْظُ الاَبْنَاءِ يَتَنَاوَلُ ظَاهِرًا الاَبْنَاءَ الاَبْنَاءِ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى يَا بَنِي اٰدَمَ وَكَذَا لَفْظُ المَوَالِي يُطْلَقُ عُرْفًا عَلٰى مَوَالِي المَوَالِي فَلِاَجْلِ الاِحْتِيَاطِ فِي حِفْظِ الدَّمِ يَدْخُلُوْنَ بِلَا اِرَادَةٍ۔

ترجمہ الغرض پہلی تین مثالوں میں حقیقت متعین ہے لہٰذا مجازی معنیٰ کی طرف نہ رجوع کیا جائے۔ اور آخری مثال میں مجاز متعین ہے پس حقیقت کیطرف رجوع نہیں کیا جائیگا۔ اور یہی معنے ہیں مصنفؒ کے اس قول "لان الحقیقۃ فیما سوی الاخیر والمجاز فیہ فلم یبق الآخر مرادًا" کے۔ کیونکہ آخر کے سوا باقی تمام مثالوں میں حقیقت مراد ہے۔ اور اخیر والی میں مجاز مراد ہے۔ لہٰذا دوسرے معنے مراد لینے کیلئے باقی نہیں رہے یعنی معنیٰ مجازی اول تین مثالوں میں اور معنیٰ حقیقی آخر والی مثال میں جیساکہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے۔ اور جب مصنفؒ تفریعات کے بیان سے فارغ ہو چکے تو ان اعتراضات کا رد شروع کر رہے ہیں جو اس قاعدہ کلیہ پر وارد ہوتے ہیں۔ پس فرمایا "وفی الاستیمان علی الابناء والموالی فدخل الفروع" اور امام سے بیٹوں اور موالی کیلئے امن طلب کرنیکی صورت میں فروع داخل ہوں گے۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ جب حربی نے امام سے امن طلب کیا اور کہا "امنونا علیٰ ابنارنا وموالینا" کہ ہم کو ہمارے ابناء و موالی سمیت امن دو تو اس امن میں ابناء کے ساتھ ابناء الابناء اور موالی کے ساتھ موالی کے موالی بھی داخل ہوں گے باوجودیکہ لفظ ابن میں ابناء الابناء مجاز ہے۔ اور لفظ موالی میں موالی کے موالی مجاز ہیں۔ پس اس میں حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آتا ہے۔ پس مصنفؒ نے جواب دیا کہ اس امان طلب کرنے میں اصول کے ساتھ ان کے فروع بھی داخل مانے جائیں گے۔ اس لئے کہ ظاہری اسم حفظ دم میں اشتباہ کا باعث ہوگا نہ یہ کہ فروع ارادۃً امان میں داخل ہیں۔ پس ابناء اور موالی بلا واسطہ بالذات مراد ہیں لیکن ابناء کا لفظ بظاہر ابناء الابناء کو بھی شامل ہے جیساکہ اللہ تعالیٰ کے قول "یا بنی اٰدم" میں۔ اور اسی طرح موالی کا لفظ عرف میں موالی کے موالی پر بولا جاتا ہے پس حفظِ دم کے مسئلے میں احتیاطًا بلا ارادہ یہ داخل ہیں۔

تشریح فالامثلۃ الاول۔ بیان کردہ مثالوں میں سے پہلی تین مثالیں وہ ہیں جن میں حقیقی معنے متعین ہیں لہٰذا ان میں مجازی معنے مراد نہ لئے جائیں گے تاکہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ آئے۔ اور آخری مثال ایسی ہے جس میں مجازی معنے متعین ہیں۔ پس اس مثال میں حقیقی معنے مراد نہ لئے جائیں گے۔ مذکورہ بالا مفہوم اور وضاحت ہے مصنف کے آئندہ اس قول کی جس پر ماتن نے فرمایا۔

لان الحقیقۃ فیما سوی الخ حقیقی معنے آخر والی تفریع کو چھوڑ کر متعین ہیں آخر والی تفریع میں مجاز متعین ہے تو دوسری کے مراد لینے کا کوئی موقع ہی باقی نہیں رہا۔

شارح نے کہا مطلب یہ ہے کہ پہلی تین تفریعات میں حقیقی معنے متعین ہیں اور آخری تفریع میں مجازی معنیٰ

متعین ہیں۔ اسلئے دوسرے معنے کے مراد لینے کا موقع ہی باقی نہیں رہا۔ یعنی پہلی تینوں مثالوں میں چونکہ حقیقی معنے مراد اور متعین ہیں اسلئے مجازی معنے کا موقع نہیں اور آخری مثال میں مجازی معنیٰ متعین ہیں لہٰذا معنیٰ حقیقی کا اعتبار نہ کیا جائے گا تاکہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ آئے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنِ التَّفْرِيعَاتِ الخ۔ تفریعات اربعہ سے فراغت کے بعد ان پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ماتن نے ان کا بیان شروع کیا ہے۔ فرمایا۔ اس مشہور قاعدہ پر ایک لفظ سے ایک وقت میں اس کے معنے حقیقی اور مجازی کا مراد لینا درست نہیں ہے یعنی حقیقی معنے مراد ہوں گے تو مجازی معنے کا اعتبار ساقط ہو جائے گا یا کسی جگہ اگر لفظ کے مجازی معنے مراد ہوں گے تو اس کے حقیقی معنے کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ پس ماتن نے فرمایا اس قاعدہ پر وارد ہونیوالے اعتراضات کا ذکر کرتے ہیں۔ فرمایا۔

وَالْاِسْتِيمَانُ عَلَى الْاَبْنَاءِ۔ بیٹوں اور موالی پر امان طلب کرنے کی صورت میں فروع بھی داخل ہوں گے۔

سوال: مذکورہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض کو شارح نے نقل کیا ہے۔ حربی نے دار الحرب میں امام وقت سے امان طلب کی اور امان طلب کرنے کیلئے یہ الفاظ استعمال کئے "اٰمنونا علی ابنائنا وموالینا" ہم کو ہمارے بیٹوں اور موالی سمیت امان دو تو الابناء میں بیٹوں کے ساتھ ابناء الابناء یعنی پوتے بھی شامل ہو جاتے ہیں اور موالی کے ساتھ ان کے آزاد کردہ غلام یعنی موالی کے موالی بھی داخل ہو جاتے ہیں لہٰذا پوتوں اور آزاد کردہ کے آزاد کردہ مجازاً امان میں داخل ہیں۔ کیونکہ ابن کا لفظ بیٹے کیلئے حقیقت ہے۔ اور پوتے کیلئے مجاز ہے۔ اسی طرح موالی کا لفظ آزاد کردہ غلام کیلئے حقیقت ہے اور موالی الموالی یعنی آزاد کردہ کے آزاد کردہ کے لئے مجاز ہے۔ تم نے امان میں دونوں کو داخل مانا ہے اس سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے۔

فَاَجَابَ بِاَنَّهُ اِنَّمَا تَدْخُلُ الخ۔ تو اس اعتراض کے جواب میں ماتن نے فرمایا۔ مذکورہ بالا طلب امان میں (یعنی استیمان مذکور) میں فروع بھی داخل ہیں یعنی بیٹوں کے ساتھ ان کے بیٹے یعنی پوتے۔ اور موالی کے ساتھ ان کے موالی بھی داخل ہیں۔

لِاَنَّ ظَاهِرَ الْاِسْمِ صَارَ شُبْهَةً فِي حَقْنِ الدَّمِ الخ۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں حقیقت و مجاز کو جمع نہیں کیا گیا نہ ہی ان کے حقیقی اور مجازی معنیٰ قصداً مراد لئے گئے بلکہ صورت حال یہ ہوئی کہ مسئلہ ہے حقن دم کا اور حفاظت دم کا کیونکہ اگر امان نہ ملے گا تو یہ قتل کر دیئے جائیں گے لہٰذا بالذات اور براہ راست تو ابناء سے بیٹے ہی مراد لئے گئے ہیں اور موالی سے آزاد کردہ غلام ہی مراد لئے گئے ہیں۔

وَلٰكِنْ لَمَّا كَانَ لَفْظُ الْاَبْنَاءِ الخ۔ مگر چونکہ لفظ ابناء بظاہر ابناء الابناء کو بھی شامل تھا۔ جیساکہ قرآن پاک میں ارشاد ہے یا بنی آدم اے آدمؑ کی اولاد۔ اس کلام پر بنی آدم میں آدم کے بیٹوں کے ساتھ ابن اولاد یعنی پوتے وغیرہ بھی شامل ہیں اور لفظ موالی عرف میں موالی کے موالی پر بھی بولا جاتا ہے لہٰذا مذکورہ امان میں بیٹوں کے بیٹے یعنی پوتے اور موالی کے موالی بھی داخل ہو گئے شبہ کی بناء پر کیونکہ اس کا شبہ پیدا ہو گیا۔ بیٹوں کے بیٹے یعنی پوتے اور موالی کے موالی یعنی آزاد کردہ کے آزاد کردہ بھی امان کے تحت داخل ہوں گے جبکہ امان کا مسئلہ جان کی حفاظت

کا اہم مسئلہ ہے اسلئے امان ارادہ سے بھی ثابت ہو جاتا ہے اور شبہ سے بھی ثابت ہوجاتا ہے اسلئے کہ امان کے ذریعہ انسان کے خون کی حفاظت مقصود ہے اور خون کا محفوظ رہنا اصل ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ امان میں بیٹے اور موالی ارادۃً داخل ہیں اور پوتے اور موالی کے موالی بغیر ارادہ صرف شبہ کی بنا پر امان کے تحت داخل ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ حقیقت و مجاز کا جمع ہونا اُس وقت محال ہے جبکہ دونوں کا ارادہ کیا گیا ہو اور مذکورہ صورت کی حقیقت کا ارادہ کیا گیا ہے اور مجازی معنیٰ صرف شبہ سے ثابت ہوتے ہیں نہ عرف کی وجہ سے۔

وَيَرِدُ عَلٰى هٰذَا الْجَوَابِ اِعْتِرَاضٌ وَهُوَ اَنَّهٗ يَنْبَغِيْ اَنْ يُعْتَبَرَ مِثْلُ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ لِاَجْلِ الْاِحْتِيَاطِ فِيْ حِفْظِ الدَّمِ فِيْمَا اِذَا اسْتَأْمَنَ عَلَى الْآبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ فَيَدْخُلُ فِيْهِ الْاَجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ لِاَنَّ لَفْظَ الْآبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ اَيْضًا يَتَنَاوَلُ بِظَاهِرِ الْاِسْمِ الْاَجْدَادَ وَالْجَدَّاتِ فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ بِخِلَافِ الْاِسْتِيْمَانِ عَلَى الْآبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ حَيْثُ لَا يَدْخُلُ الْاَجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ لِاَنَّ ذَا بِطَرِيْقِ التَّبَعِيَّةِ فَيَلِيْقُ بِالْفُرُوْعِ دُوْنَ الْاُصُوْلِ يَعْنِيْ اِنَّ هٰذَا التَّنَاوُلَ الظَّاهِرِيَّ اِنَّمَا هُوَ بِطَرِيْقِ التَّبَعِيَّةِ لِلْمَذْكُوْرِ فَيَلِيْقُ هٰذَا بِاَبْنَاءِ الْاَبْنَاءِ وَمَوَالِي الْمَوَالِيْ لِاَنَّهُمْ فُرُوْعٌ فِي الْاِطْلَاقِ وَالْخِلْقَةِ جَمِيْعًا دُوْنَ الْاَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ لِاَنَّهُمْ وَاِنْ كَانُوْا فُرُوْعًا لِلْآبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ فِيْ اِطْلَاقِ اللَّفْظِ وَلٰكِنَّهُمْ اُصُوْلٌ فِي الْخِلْقَةِ فَكَيْفَ يَتْبَعُوْنَهُمْ فِي اللَّفْظِ وَاِنَّمَا تَسْرِي الْكِتَابَةُ اِلٰى اَبِيْهِ فِيْمَا اِذَا اشْتَرَى الْمُكَاتَبُ اَبَاهُ لَا لِاَنَّهٗ دُخُوْلٌ بِالتَّبَعِيَّةِ لِاَنَّهٗ لَيْسَ هُنَا لَفْظٌ يَدْخُلُ فِيْهِ تَبَعًا بَلْ تَحْقِيْقًا لِلصِّلَةِ وَالْاِحْسَانِ فَاِنَّ الْحُرَّ اِذَا اشْتَرٰى اَبَاهُ يَكُوْنُ حُرًّا عَلَيْهِ بِحَقِّ الْاُبُوَّةِ فَاِذَا اشْتَرَى الْمُكَاتَبُ اَبَاهُ يَصِيْرُ مُكَاتَبًا عَلَيْهِ لِيَتَحَقَّقَ صِلَةُ كُلِّ وَاحِدٍ عَلٰى حَسْبِ حَالِهٖ وَاَمَّا حُرْمَةُ نِكَاحِ الْجَدَّاتِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ فَبِالْاِجْمَاعِ اَوْ دَلَالَةِ النَّصِّ اَوْ جَعْلِ الْاُمَّهَاتِ بِمَعْنَى الْاُصُوْلِ ثَمَّةَ لِلْاِحْتِيَاطِ۔

ترجمہ اور اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہے۔ وہ یہ ہے کہ حفظ دم کے باب میں احتیاطاً شبہ کی بنا پر اس صورت میں کہ جب مستامن نے امیر سے آباء اور اُمہات پر امان چاہی تو اجداد و جدات کو بھی داخل ہونا چاہئے کیونکہ لفظ آباء اور امہات نیز بظاہر اجداد اور جدات کو شامل ہے۔ تو مصنفؒ نے اس اعتراض کا اپنے اس قول سے جواب دیا فرمایا" بخلاف الاستیمان علی الآباء والامہات حیث لا یدخل الاجداد والجدات لان ذا بطریق التبعیۃ فیلیق بالفروع لا بالاصول" بخلاف امن چاہنے آباء اور امہات کے کہ اس صورت میں اجداد اور جدات امان میں داخل نہ ہوں گے اس لئے کہ وہ تو تابع ہونے کی وجہ سے تھا اور تابع ہو کر داخل ہونا فروع کیلئے مناسب ہے نہ کہ اصول کیلئے۔ مطلب اس کا یہ ہے کہ مذکورہ بالا تناول ظاہری تابع ہو کر تھا پس ابناء الابناء اور موالی الموالی کیلئے

مناسب ہے کیونکہ اطلاق میں بھی تابع ہے اور پیدائش کے لحاظ سے بھی تابع ہے نہ کہ دادے اور دادیاں۔ اسلئے کہ یہ لوگ اگرچہ لفظ کے اطلاق میں آباء اور امہات کے فروع ہیں لیکن پیدائش میں یہ اصول ہیں لہٰذا لفظ میں وہ تابع ہو جائیں گے۔ اور بیشک کتابت باپ کیطرف سرایت کرتی ہے (منسوب ہوتی ہے) اس صورت میں کہ مکاتب اپنے باپ کو خرید لے۔ اسوجہ سے نہیں کہ یہ سرایت کرنا تبعیت کے داخل ہونیکی وجہ سے ہے۔ اس لئے کہ یہاں کوئی ایسا لفظ ہے ہی نہیں جس سے تبعًا داخل ہونیکا سوال پیدا ہو۔ بلکہ یہ سرایت صلۂ رحمی اور احسان کو بروئے کار لانے کیلئے ہے کیونکہ آزاد آدمی جب اپنے باپ کو خریدتا ہے تو حق ابوّت کیوجہ سے باپ اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب مکاتب نے اپنے باپ کو خریدا تو باپ اس مکاتب پر مکاتب ہو جائیگا تاکہ ہر ایک کی صلۂ رحمی اس کے حسب حال ہو جائے۔ اور بہرحال دادیوں سے نکاح کی حرمت کا ثبوت اللہ تعالیٰ کے اس قول حُرِّمت علیکم اُمّھاتکم سے یا تو اجماع کیوجہ سے یا دلالت النص سے ثابت کیا گیا ہے یا پھر احتیاطًا یہاں پر امہات کے معنٰے اصول کے کئے گئے ہیں۔

تشریح

اعتراض:۔ شارح نے کہا کہ سابقہ جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ مذکورہ ابناء اور موالی کی امان میں ابناء الابناء اور موالی الموالی کو شامل کر دیا ہے شبہ اور احتیاط کی بناء پر حفاظتِ دم اور جان کی حفاظت کیوجہ سے امان میں داخل کر لیا ہے۔ مناسب ہے کہ جب کسی حربی نے آباء اور امہات (باپ اور ماؤں) کی امان مانگی تو امان میں باپ کے ساتھ دادا کو، اور ماں کے ساتھ نانی کو بھی شامل اور داخل ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ لفظ آباء اجداد کو، اور ماں جدات کو شامل ہے حالانکہ امان میں یہ داخل نہیں۔

فاجاب المصنف عنھا الخ۔ مذکورہ اعتراض کے جواب میں مصنفؒ نے فرمایا۔ آباء کی طلب کردہ امان پر اجداد کا داخل نہ ہونا، اسی طرح امہات کی طلب کی ہوئی امان پر نانی کا داخل نہ ہونا اس وجہ سے ہے۔

اوپر کی مثال میں باپ کی امان میں اولاد کا داخل ہونا، موالی کی امان میں موالی کے موالی کا داخل ہونا تابع ہونیکی وجہ سے تھا کہ بیٹا باپ کے اور موالی الموالی موالی کے تابع ہے اور تبعیت فروع کیلئے تو مناسب ہے۔ اصول میں تابع ہونیکی شان نہیں پائی جاتی کیونکہ لفظ کے اطلاق پر اگرچہ آباء کے ساتھ اجداد اور امہات کے ساتھ جدات تابع اور فرع ہیں مگر پیدائش یعنی اصل خلقت میں تابع نہیں بلکہ وہ تو اصول ہیں۔ دادا سے باپ پیدا ہوا ہے اور نانی سے ماں پیدا ہوئی ہے تو وہ لفظ میں کیونکر تابع ہو سکتے ہیں اور تابع کرنے میں اصل کو تابع کرنا لازم آتا ہے فرع کے جو کہ عمر غیر معقول ہے۔ اسی غیر معقول بات سے احتراز کرتے ہوئے کہا گیا کہ اگر آباء کیلئے امان طلب کی گئی تو اجداد شامل نہ ہوں گے۔ اور امہات کیلئے امان مانگی گئی تو جدات شامل نہ ہوں گی۔

اس کے برخلاف اول مثال میں بیٹوں کے بیٹے اور موالی کے موالی لفظ کے اطلاق پر بھی تابع ہیں اور خلقت میں بھی تابع ہیں۔ اسی وجہ سے تبعیت کے طریق پر بیٹوں اور موالی الموالی کو امان میں داخل مان لیا گیا تھا۔ اسی بیان سے دونوں کے درمیان فرق بھی سامنے آگیا اور اتنے بڑے فرق کے ہوتے ہوئے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح اور درست نہ ہوگا۔

وانما تسری الکتابۃ الی ابیہ الخ یعنی کتابت باپ میں سرایت کرجاتی ہے۔ یہ بھی ایک سوال محذوف کا جواب ہے، مسئلہ یہ ہے کہ مکاتب نے اپنے باپ کو خرید لیا تو خریدنے کے بعد خریدا ہوا باپ اپنے مکاتب بیٹے پر مکاتب بن جاتا ہے اور بیٹے کی کتابت باپ میں سرایت کرجاتی ہے۔ اس مسئلہ میں یعنی کتابت کے سرایت کرنے کے مسئلہ میں شریعت نے بیٹے کو اصل مانا اور باپ کو اس کا تابع قرار دیدیا ہے۔ تو لازم آیا کہ اصل تابع ہوگیا اور فرع اصل بن گیا جس کو اوپر آپ ایک غیر معقول بات کہہ کر آئے ہیں۔

جواب لا لانہ دخول بالتبعیۃ الخ اس جگہ باپ کو اپنے لڑکے کا تابع نہیں بنایا گیا نہ تابع ہونیکی وجہ سے بیٹے کی کتابت باپ کے اندر پہونچی۔ بلکہ صورت حال یہ ہے انسان اس بات کا پابند ہے کہ وہ اپنے ماں باپ پر حسن سلوک اور احسان وصلہ رحمی کرے اور انکو بری حالت سے اچھی حالت کیطرف نکال کر لائے۔ اسی صلہ رحمی اور احسان وحسن سلوک کو ثابت کرنے کیلئے بیٹے کی کتابت کو باپ تک پہنچایا گیا اور اس کو مکاتب بنادیا گیا ہے کیونکہ اس جگہ کوئی ایسا لفظ موجود نہیں ہے کہ جس میں باپ اپنے بیٹے کی تبعیت میں داخل ہو جائے۔

فان الحر اذا اشتری الخ۔ اس لئے کہ جب آزاد بیٹے نے اپنے غلام باپ کو خریدا تو وہ باپ خریدے جانیکے بعد بیٹے کی ملکیت میں آتے ہی آزاد ہو جائے گا ابوۃ کے حق کی ادائیگی کی بناء پر۔ لہٰذا جب مکاتب بیٹے نے اپنے غلام باپ کو خرید لیا تو اس کی ملک میں آتے ہی مکاتب ہو جائے گا تاکہ اس کی حالت اور قوت کے مطابق صلہ رحمی کا حق پورا کیا جاسکے۔

واما حرمۃ نکاح الجدات الخ۔ یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آیت حرمت علیکم امہاتکم الخ میں بالاتفاق امہات کے تابع ہو کر جدات بھی محرمات کی فہرست میں شامل اور داخل ہیں۔ یعنی اس آیت میں حکم ہے کہ جسطرح آدمی کا اپنی ماں سے نکاح کرنا حرام ہے اسی طرح دادیوں سے نکاح کرنا بھی حرام ہے۔ اس آیت میں بھی جدات جوکہ اصول ہیں وہ اپنی فروع یعنی امہات کے تابع ہیں حالانکہ بقول آپ کے اصول کا فروع کے تابع ہونا معقول نہیں ہے بلکہ غیر معقول بات ہے۔

فبالاجماع الخ۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جدات کے نکاح کی حرمت کے مسئلے میں امہات کے تابع ہونا تابع متبوع یا اصل وفروع کیوجہ سے نہیں ہے۔ بلکہ اس حرمت کا سبب اجماع ہے یا پھر دلالۃ النص سے جدات کو محرمات میں داخل کیا گیا ہے۔ اور پھر جب جدات کے نکاح کی حرمت کا حکم اس آیت سے ثابت نہیں ہے بلکہ اجماع سے ثابت ہے یا دلالۃ النص سے ثابت ہے اور جب ان کے نکاح کی حرمت آیت سے ثابت نہیں تو جدات کا جوکہ اصل اصول ہیں امہات کیلئے اور امہات فروع ہیں تابع ہونا بھی لازم نہیں آتا۔

نیز اس اعتراض کا دوسرا جواب یہ بھی ہے کہ ہم نے اس بات سے بطور عموم مجاز کے اصول کو مراد لیا ہے۔ یعنی مسلمان پر اس کے اصول سے نکاح کرنا ممنوع ہے اور اصول میں جس طرح اس کی ماں ہے اس کی دادی بھی شامل ہے۔ لہٰذا جدات کا امہات کے تابع ہونا لازم نہیں آتا۔ لہٰذا کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔

وَاِنَّمَا يَقَعُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْاِجَارَةِ وَالدُّخُولُ حَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا فِيْمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ جَوَابُ سُوَالٍ اٰخَرَ تَقْرِيْرُهُ اَنَّهُ اِذَا حَلَفَ شَخْصٌ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ فَاِنَّ حَقِيْقَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ فِي الدَّارِ اَنْ يَكُوْنَ حَافِيًا وَمَجَازَهُ اَنْ يَكُوْنَ مُتَنَعِّلًا وَقَدْ قُلْتُمْ اِنَّهُ يَحْنَثُ بِكِلَا الْاَمْرَيْنِ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَاَيْضًا اَنَّ حَقِيْقَةَ دَارِ فُلَانٍ اَنْ تَكُوْنَ بِطَرِيْقِ الْمِلْكِ لَهُ وَمَجَازَهُ اَنْ يَكُوْنَ بِطَرِيْقِ الْاِجَارَةِ وَالْعَارِيَةِ لَهُ وَقَدْ قُلْتُمْ اَنَّهُ يَحْنَثُ بِكِلَامِ الْاَمْرَيْنِ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ مِنْ وَجْهٍ اٰخَرَ فَاَجَابَ بِاَنَّهُ اِنَّمَا يَقَعُ هٰذَا الْحَلْفُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْاِجَارَةِ جَمِيْعًا وَكَذَا عَلَى الدُّخُولِ حَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا فِي قَوْلِهٖ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ بِاعْتِبَارِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ وَهُوَ الدُّخُوْلُ وَنِسْبَةُ السُّكْنٰى فَيُرَادُ مِنْ قَوْلِهٖ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ لَا يَدْخُلُ وَهُوَ مَعْنًى مَجَازِيٌّ شَامِلٌ لِلدُّخُوْلِ حَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا فَيَحْنَثُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ هٰذَا اِذَا لَمْ تَكُنْ لَهُ نِيَّةٌ فَاِنْ كَانَتْ لَهُ نِيَّةٌ فَعَلٰى مَا نَوٰى حَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا مَاشِيًا اَوْ رَاكِبًا وَاِنْ وَضَعَ الْقَدَمَ فَقَطْ مِنْ غَيْرِ دُخُوْلٍ لَمْ يَحْنَثْ لِاَنَّهُ حَقِيْقَةٌ مَهْجُوْرَةٌ لَا تُعْمَلُ وَيُرَادُ مِنْ قَوْلِهٖ فِي دَارِ فُلَانٍ فِي سُكْنٰى فُلَانٍ وَهُوَ مَعْنًى مَجَازِيٌّ شَامِلٌ لِلْمِلْكِ وَالْاِجَارَةِ وَالْعَارِيَةِ فَيَحْنَثُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ لٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهُ ذُكِرَ فِي الْفَتَاوٰى اَنَّهُ اِنْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الدَّارُ سُكْنٰى لِفُلَانٍ بَلْ كَانَتْ مِلْكًا عَاطِلَةً عَنِ السُّكُوْنَةِ يَحْنَثُ اَيْضًا اِلَّا اَنْ يُقَالَ اِنَّ السُّكْنٰى اَعَمُّ مِنْ اَنْ يَكُوْنَ تَحْقِيْقًا اَوْ تَقْدِيْرًا۔

ترجمہ اور قسم کا اطلاق ملک، اجارہ اور گھر میں ننگے پیروں یا جوتے پہن کر داخل ہونے پر ہوگا اس صورت میں جبکہ کوئی حلف کھائے کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا۔ مصنفؒ کی یہ عبارت ایک دوسرے سوال کا جواب ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ جب کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں قدم نہ رکھے گا تو اس قسم میں وضع قدم کا ذکر ہے تو دارِ فلاں میں وضع قدم کی حقیقت یہ ہے کہ شخص مذکور برہنہ پاؤں داخل ہو اور مجاز یہ ہے کہ جوتے پہن کر داخل ہو۔ اور اے احناف تم کہتے ہو کہ قسم کھانے والا دونوں باتوں میں حانث ہو جائے گا اس لئے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے۔ نیز اس میں دوسرا اعتراض یہ بھی ہے کہ دارِ فلاں کی حقیقت یہ ہے کہ دار اس کی ملک میں ہو اور دارِ فلاں کا مجاز یہ ہے کہ وہ گھر خواہ اجارہ کا ہو یا عاریت کا۔ اور تم نے کہا کہ وہ شخص ہر صورت میں حانث ہو جائے گا تو دوسرے طریق پر جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آیا۔ تو مصنفؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ قسم ملک اور اجارہ دونوں پر لاگو ہو جائے گی۔ ایسے ہی خواہ دخول ننگے پاؤں ہو یا جوتے پہنکر اس کے قول لا یضع قدمہ فی دارِ فلان کہنے پر عموم مجاز کے اعتبا

سے یعنی مطلق دخول اور مطلق رہنے کی جگہ کے لحاظ سے۔ پس اس کے قول لایضع قدمہٗ سے مراد لا یدخل ہے (یعنی داخل نہ ہوگا) اور یہ مجازی معنےٰ ہیں جو ننگے پیروں اور جوتے پہنکر دونوں طریق سے داخل ہونے کو شامل ہے پس عموم مجاز کیوجہ سے حانث ہو جائے گا، جمع بین الحقیقت والمجاز کیوجہ سے نہیں۔ یہ تقریر ہونا اسوقت ہے جبکہ اس نے کوئی نیت نہ کی ہو اور اگر اس نے نیت کر رکھی ہے تو حکم اس کی نیت کے مطابق ہوگا جیسی نیت ہوگی ویسا ہی حکم ہو گا۔ اگر نیت حافیاً کی ہے یا جوتے پہن کر کی ہے یا سوار ہو کر کی ہے یا پیدل چل کر ہے اور اگر بتکلف اس نے صرف مکان کے اندر قدم رکھدیئے اور مکان کے اندر داخل نہیں ہوا تو حانث نہ ہوگا۔ کیونکہ ایسی حقیقت ہے جو مہجور ہے اس کے مطابق عمل نہیں کیا جاتا۔ اسی طرح اس کے قول دار فلاں سے مراد سکنیٰ فلاں ہے (یعنی فلاں کا رہائشی گھر) دار فلاں کے یہ معنےٰ مجازی ہیں جو ملک، اجارہ، عاریت سب کو شامل ہیں۔ پس عموم مجاز کیوجہ سے حانث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کیوجہ سے۔ لیکن اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ فتاویٰ میں مذکور ہے کہ یہ گھر اس کا رہائشی گھر نہ ہو بلکہ گھر ملک کا ہو مگر سکونت چھوڑ رکھی ہو۔ تو بھی حانث ہو جائے گا تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ رہائشی گھر سے مراد اعم ہے۔ سکونت اس میں حقیقۃً ہو یا تقدیراً ہو۔

تشریح وانما یقع علی الملک الخ۔ سابق میں قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ حقیقت و مجاز کا ایک جگہ جمع ہونا ناجائز ہے اس پر دوسرا اعتراض وارد کیا گیا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں کے گھر میں داخل نہ ہونگا، اس کے بعد قسم کھانیوالا آدمی فلاں کے گھر میں برہنہ پا داخل ہوا تو حانث ہو جائے گا اور اگر جوتے پہن کر داخل ہوا تب بھی حانث ہو جائیگا۔ اس صورت سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے۔ کیونکہ وضع قدم (پیر رکھنا) اس کی حقیقت برہنہ پیر اس گھر میں داخل ہو اور مجاز یہ ہے کہ اس گھر میں جوتے پہن کر داخل ہو اور رحمہ نے کہا ہے کہ قسم کھانے والا دونوں صورتوں میں حانث ہو جائیگا۔ خواہ ننگے داخل ہو یا اس گھر میں جوتے پہن کر داخل ہو۔ تو اس صورت میں بھی حقیقت و مجاز کا ایک جگہ جمع ہونا لازم آتا ہے۔

دوسرا اعتراض اس مثال پر دار فلاں کا ہے۔ دار کی نسبت فلاں کی جانب دو طریقوں پر ہوتی ہے۔ گھر اس کی ملک ہو۔ یعنی فلاں شخص اس گھر کا مالک ہو، جب دار فلاں کہا جاتا ہے۔ اور اگر فلاں شخص اس گھر میں کرایہ پر یا عاریت کے بطور مقیم ہو، تب بھی دار کی نسبت فلاں کی جانب کی جاتی ہے جبکہ اس میں اگر دار اس کی ملک میں ہو تو دار فلاں میں دار کی نسبت فلاں کی جانب حقیقت ہے اور اگر بطریق عاریت یا کرایہ دار ہو تو یہ نسبت مجازی ہے۔ اور رحمہ نے دونوں صورتوں میں فلاں کے گھر میں داخلہ کو حنث کا سبب مانا ہے۔ فلاں آدمی اس گھر کا مالک ہے تب بھی قسم کھانیوالا حانث ہو جائے گا اور کرایہ پر ہے تب بھی حانث ہو جائے گا تو دوسرا جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض وارد ہو گیا۔

فلجاب بانہ انما یقع الخ - **مذکورہ اعتراض کا جواب** :- واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان
اللہ کی قسم میں فلاں کے گھر میں اپنے قدم نہ رکھوں گا - اس بات کی قسم ہے کہ فلاں کے گھر میں داخل نہ ہوں گا - اور دخول کی دو صورتیں ہیں - ننگے پیروں گھر کے اندر داخل ہونا - جوتے پہن کر یا کسی سواری پر سوار ہو کر گھر کے اندر داخل ہونا - ان دونوں صورتوں میں اول دخول حقیقت ہے - اور دوسری صورت مجازاً داخلہ کی ہے - احناف نے ہر دو صورت کے داخلہ پر حنث کا حکم دیا ہے جس سے جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض شوافع کی جانب سے عائد کیا گیا ہے اس اعتراض کے جواب پر ماتن نے فرمایا "باعتبار عموم المجاز" اس قسم میں عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا ہے۔ یعنی وضع قدم کے معنٰے وہ لئے گئے ہیں جس میں معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی دونوں پائے جاتے ہیں یعنی دخول کے خواہ دخول ننگے پیروں سے ہو جو کہ حقیقت ہے، اور خواہ دخول فلاں کے گھر میں جوتے پہنکر یا سواری پر سوار ہو کر کیا جائے جو کہ معنیٰ مجازی ہیں - بہرحال دو صورت دخول میں وہ حانث ہو جائے گا۔
وھذا اذا لم یکن لہ نیۃ الخ یہ حکم اس وقت ہے جب قسم کھانیوالا کوئی نیت نہ کئے ہو یعنی ننگے پیروں داخل ہونے یا جوتے پہن کر داخل ہونے کی نیت نہ کی ہو، تب عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا ہے اور اگر اس نے نیت بھی کی ہے تو وضع قدم کے معنٰے وہ لئے جائیں گے جس کی اس نے نیت کی ہوگی - اگر ننگے پاؤں داخل ہونے کی نیت کی ہے تو برہنہ پا داخل ہونے میں حنث لازم آئیگا اور اگر جوتے پہن کر داخل ہو نیکی نیت کی ہے تو جوتے پہنکر داخل ہونے میں حانث ہو گا - پیدل چل کر داخل ہونے کی نیت کی تھی تو پیدل چل کر داخل ہونے میں حانث ہو گا - اسی طرح اگر سواری پر سوار ہو کر داخل ہونیکی نیت کی تھی - تو جب سواری پر سوار ہو کر داخل ہو گا تب حانث ہو گا - حاصل کلام جس قسم کی نیت ہو گی اس کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا اور اسی پر حکم مرتب ہو گا۔
وان وضع القدم بغیر دخول الخ - اور اگر اس نے داخلہ کی صورت یہ اختیار کی فلاں کے گھر پر اس نے پیر داخل کر دیئے مگر پورا بدن اس کا گھر سے باہر ہے مثلاً لیٹ گیا اور لیٹ کر صرف پیر اس نے گھر کے اندر داخل کر دیئے تو شارح نے فرمایا حانث نہ ہو گا اس لئے کہ وضع قدم کے معنٰے اس انداز کے داخلہ پر حقیقت تو ہے مگر حقیقت مہجورہ ہے - اس پر کوئی عمل درآمد نہ کیا جائے گا نہ اس پر کوئی حکم مرتب ہو گا۔
دوسرا قول دار فلان کا ہے - یعنی فلاں کا گھر - اس کے بھی دو معنیٰ ہیں - ایک معنٰے اس کے حقیقی ہیں یعنی وہ گھر اس شخص کا ذاتی اور ملکیت میں ہو - دوسرے معنٰے اس گھر میں فلاں شخص بطور عاریت کے رہتا ہے یا کرایہ کا مکان ہے - تینوں صورتوں میں دار فلاں کا اطلاق ہوتا ہے مگر ملک کی صورت حقیقت ہے - اور عاریت اور کرایہ داری کا مکان مجاز ہے - مگر شارح نے فرمایا "فیحنث لعموم المجاز لا بالجمع بین الحقیقۃ والمجاز" پس "لا اضع قدمی فی دار فلان" کی قسم کھانیوالا ہر دو قسم کے گھروں میں داخل ہو گا تو حانث ہو جائے گا - خواہ وہ گھر فلاں کی ملک ہو یا کرایہ اور عاریت کا مکان ہو - یہ حکم بھی بطور عموم مجاز کے ہے - اس پر بھی حقیقت و مجاز کو جمع نہیں کیا گیا کیونکہ دار فلان سے مطلق دار کے معنٰے لئے گئے جو عام ہیں ملک اور عاریت کے گھر کو۔

لکن یرد علیہ الخ۔ شارح اس جواب پر اعتراض وارد کرتے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ فتاویٰ کی مشہور ترین کتاب یعنی فتاویٰ قاضی خاں میں لکھا ہے کہ قسم کھانیوالا جس گھر میں داخل ہوا ہے وہ گھر فلاں کا دار مسکونہ نہ ہو یعنی وہ شخص اس گھر میں رہتا نہ ہو ویسے ہی پڑا ہے۔ مگر فلاں کی ملکیت کا مکان ہو یعنی فلاں اس گھر کا مالک ہو تو قسم کھانے والا اگر اس گھر میں داخل ہو گا تو اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس گھر میں داخل ہونے سے وہ شخص حانث نہ ہو کیونکہ وہ فلاں کا رہائشی گھر نہیں ہے تو اس میں داخل ہونے نہ ہونے سے مالک مکان کا کوئی نفع ونقصان یا کسی قسم کا کوئی تعارض وغیرہ نہیں ہے حالانکہ لکھا یہ ہے کہ اُسی گھر میں داخل ہونے سے بھی حانث ہو جائے گا۔ ایسا کیوں؟

الا ان یقال ان السکنیٰ اعم الخ۔ شارح نے تاویل فرمایا اور کہا دار فلاں عام ہے سکنیٰ اور غیر سکنیٰ سے۔ خواہ وہ گھر اس کا مسکونہ ہو یا غیر مسکونہ۔ مگر یہ اشکال صرف فتاویٰ قاضی خاں کے بقول وارد ہوگا ورنہ دوسرے فقہاء مثلاً شمس الائمہ سرخسیؒ کے نزدیک اس قسم کے خالی غیر آباد مکان میں داخل ہونے سے قسم کھانیوالا حانث نہ ہوگا۔ کیونکہ سکنیٰ کی نسبت مالک سے جدا ہے جب کہ وہ سکونت اختیار کئے ہوئے نہیں ہے۔ اس لئے کہ قسم کھانے والے نے کہا تھا دار فلان یعنی دار مسکونۃ فلان، فلاں کے رہائشی گھر میں داخل نہ ہوں گا۔

وَاِنَّمَا یَحنَثُ اِذَا قَدِمَ لَیلًا اَو نَھَارًا فِی قَولِہٖ عَبدُہٗ حُرٌّ یَومَ یَقدَمُ فُلَانٌ جَوَابُ سُوَالٍ آخَرَ تَقرِیرُہٗ اَنَّہٗ اِذَا حَلَفَ اَحَدٌ فَقَالَ عَبدِی حُرٌّ یَومَ یَقدَمُ فُلَانٌ فَالیَومُ حَقِیقَۃٌ فِی النَّھَارِ وَمَجَازٌ فِی اللَّیلِ وَاَنتُم جَمَعتُم بَینَھُمَا وَقُلتُم بِاَنَّہٗ اِن قَدِمَ فُلَانٌ لَیلًا اَو نَھَارًا یَعتِقُ العَبدُ فَاَجَابَ بِاَنَّہٗ اِنَّمَا یَحنَثُ فِی ھٰذَا المِثَالِ بِالقُدُومِ لَیلًا اَو نَھَارًا لِاَنَّ المُرَادَ بِالیَومِ الوَقتُ وَھُوَ عَامٌّ اَی الوَقتُ مَعنًی مَجَازِیٌّ شَامِلٌ لِلنَّھَارِ وَاللَّیلِ فَیَحنَثُ بِاعتِبَارِ عُمُومِ المَجَازِ لَا بِاعتِبَارِ الجَمعِ بَینَ الحَقِیقَۃِ وَالمَجَازِ وَقِیلَ ھُوَ مُشتَرَکٌ بَینَ النَّھَارِ وَبَینَ مُطلَقِ الوَقتِ فَاُرِیدَ ھٰھُنَا مَعنَی الوَقتِ وَبِالجُملَۃِ لَا بُدَّ ھٰھُنَا مِن بَیَانِ ضَابِطَۃٍ یُعرَفُ بِھَا اَنَّہٗ فِی اَیِّ مَوضَعٍ یُرَادُ بِہِ النَّھَارُ وَفِی اَیِّ مَوضَعٍ یُرَادُ بِہِ الوَقتُ فَقِیلَ اِذَا کَانَ الفِعلُ مُمتَدًّا یُرَادُ بِہِ النَّھَارُ لِاَنَّہٗ زَمَانٌ مُمتَدٌّ یَصلُحُ اَن یَکُونَ مِعیَارًا لِلفِعلِ وَاِن کَانَ غَیرَ مُمتَدٍّ یُرَادُ بِہِ الوَقتُ المُطلَقُ لِاَنَّہٗ یَکفِی لِذٰلِکَ الفِعلِ جُزءٌ مِنَ الوَقتِ وَلٰکِنَّھُم اِختَلَفُوا فِی اَنَّہٗ اَیُّ فِعلٍ یُعتَبَرُ فِی ھٰذَا البَابِ المُضَافُ اِلَیہِ اَو العَامِلُ فَالضَّابِطَۃُ اَنَّہٗ اِذَا کَانَا مُمتَدَّینِ مِثلُ اَمرُکِ بِیَدِکِ یَومَ یَرکَبُ زَیدٌ یُرَادُ بِالیَومِ النَّھَارُ وَاِن کَانَا غَیرَ مُمتَدَّینِ مِثلُ عَبدِی حُرٌّ یَومَ یَقدَمُ فُلَانٌ یُرَادُ بِالیَومِ الوَقتُ وَاِن کَانَ اَحَدُھُمَا مُمتَدًّا دُونَ الاٰخَرِ مِثلُ اَمرُکِ بِیَدِکِ یَومَ یَقدَمُ فُلَانٌ اَو اَنتِ طَالِقٌ یَومَ یَرکَبُ زَیدٌ

فَالمُعتَبَرُ هُوَ العَامِلُ دُونَ المُضَافِ اِلَيهِ بِالاتِّفَاقِ۔

ترجمہ

اور قسم کھانیوالا اپنے اس قول "عبدہٗ حرٌ اذا اقدم فلانٌ" میں حانث ہوجائے گا جب کہ وہ شخص رات میں آئے یا دن میں۔ یہ عبارت بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ جب کسی شخص نے قسم کھائی اور کہا میرا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آدمی آجائے۔ اس مثال میں "الیوم" نہار میں حقیقت ہے اور لیل کے معنیٰ میں مجاز ہے۔ اور تم نے اسے اے احناف دونوں کے درمیان جمع کردیا ہے۔ اور کہتے ہو کہ اگر فلاں آدمی رات میں آگیا یا دن میں تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ تو مصنفؒ نے جواب دیا کہ بے شک وہ شخص اس مثال میں اس شخص کے رات یا دن کو آنے میں حانث ہو جائیگا۔ اس لئے کہ یوم سے مراد اس مثال میں وقت ہے اور وہ عام ہے۔ مطلب یہ ہے کہ "الوقت" معنیٰ مجازی ہیں جو دن اور رات دونوں کو شامل ہے۔ پس قسم کھانیوالا عموم مجاز کے طور پر حانث ہوگا، جمع بین الحقیقت والمجاز کے طور پر حانث نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یوم مشترک ہے نہار اور مطلق وقت کے درمیان، پس یہاں وقت کے معنیٰ مراد لئے گئے ہیں۔ **الغرض** یہاں پر ایک ضابطہ کی ضرورت ہے جس کے ذریعہ یہ معلوم ہو سکے کہ کس موقع پر نہار کے معنے اور کس موقع پر مطلق وقت کے معنیٰ مراد لئے جائیں گے۔ پس بعض کا قول یہ ہے کہ جب فعل ممتد ہو تو اس جگہ نہار کے معنے مراد ہوں گے کیونکہ نہار میں ممتد زمانہ پایا جاتا ہے جس میں کام کرنے کی گنجائش اور صلاحیت ہوتی ہے اور وہ فعل کے لئے معیار ہوتا ہے۔ اور اگر فعل غیر ممتد ہو تو اس موقع پر وقت سے مطلق وقت مراد لیا جائے گا کیونکہ اس فعل کیلئے وقت کا جزئی حصہ کافی ہوتا ہے۔ لیکن اس کے بعد دوسرا اختلاف ان میں آپس میں یہ پیدا ہوگیا ہے کہ اس باب میں کون سا فعل معتبر ہوگا وہ فعل جو مضاف الیہ واقع ہے یا عامل مراد ہوگا تو ضابطہ یہ ہے کہ جب مضاف الیہ اور عامل دونوں ممتد ہوں جیسے امرکِ بیدکِ یوم یرکبُ زیدٌ تو یوم سے نہار مراد ہوگا اور دونوں غیر ممتد ہوں جیسے عبدی حرٌ یوم یقدم فلانٌ میں تو یوم سے وقت مراد ہوگا اور اگر دونوں میں سے ایک ممتد ہو دوسرا غیر ممتد ہو تو جیسے امرکِ بیدکِ یوم یقدم فلان، یا۔ انتِ طالقٌ یومَ یرکبُ زیدٌ تو عامل کا اعتبار کیا جائے گا۔ مضاف الیہ کا اعتبار بالاتفاق نہ کیا جائے گا۔

تشریح

حقیقت ومجاز کا جمع ہونا ایک جگہ محال اور ناجائز ہے۔ اس قاعدہ پر یہ تیسرا اعتراض ہے۔ صورت مسئلہ یہ ہے۔ کسی نے قسم کھایا "عبدی حرٌ یوم یقدم فلانٌ" میرا غلام آزاد ہے جس دن فلاں شخص آجائے۔ اس مثال میں مذکور لفظ الیوم کے دو معنے ہیں۔ اول معنے نہار (دن) دوسرے معنے لیل (رات) ان میں سے الیوم کے معنے دن کے حقیقت ہے۔ اور لیل کے معنے مجازی ہیں۔ اے احناف تم نے اس جگہ بھی حقیقت اور مجاز میں ایک جگہ دونوں کو جمع کردیا ہے۔ اور کہتے ہو فلاں شخص اگر دن یا رات کسی بھی وقت آجائے گا تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ اس جگہ رات اور دن دونوں معنے الیوم کے لئے گئے ہیں جو جمع کرنا ہے حقیقت اور مجاز کو۔

فاجاب بانہ انما یحنث الخ مذکورہ بالا تیسرے اعتراض کا اس عبارت میں جواب دیا گیا ہے۔ چنانچہ شارحؒ نے فرمایا "انما یحنث فی ہذا المثال" اس مثال میں دن اور رات میں سے کسی بھی وقت فلاں کے آجانے پر غلام کا آزاد ہو جانا۔

لان المراد بالیوم الوقت وھو عام" الخ۔ اس لئے کہ اس جگہ لفظ الیوم سے مراد مطلق وقت ہے اور مطلق وقت وہ معنیٰ ہیں جو حقیقت و مجاز دونوں معانی کو عام ہیں۔ نہار بھی وقت ہے اور لیل بھی وقت ہے۔ تو وقت ان دونوں کو عام اور شامل ہے۔ لہٰذا قسم کھانیوالا عموم مجاز کے طور پر اس قسم میں حانث ہوگا نہ کہ حقیقت و مجاز کے جمع ہونیکی بنا پر حانث کہا گیا ہے۔

جواب ثانی، شارح نے مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب بھی تحریر کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا" وقیل ہو مشترک" بعض لوگوں نے کہا ہے کہ لفظ الیوم کے دو معنیٰ ہیں۔ الیوم کے ایک معنیٰ نہار کے ہیں، دوسرے معنےٰ وقت کے ہیں اور لفظ الیوم ان دونوں معنےٰ کے درمیان مشترک ہے جبکہ اس جگہ دو معانی میں سے ایک معنیٰ یعنی مطلق کے مراد لئے گئے ہیں۔

وبالجملۃ لابد ھٰہنا الخ۔ اعتراض و جواب نقل کرنے کے بعد شارح فاضل دفع اشکال کیلئے ایک ضابطہ بیان کر رہے ہیں۔ فرمایا۔ حاصل یہ ہے کہ یہاں پر اعتراضات سے بچنے کیلئے ایک قانون اور ضابطہ بیان کرنا ضروری ہے جس سے یہ معلوم ہو جائے کہ لفظ الیوم کے معنےٰ کس جگہ دن کے ہوں گے، اور کس مقام پر لیل کے معنےٰ ہوں گے، اور کہاں مطلق وقت کے معنےٰ لئے جائیں گے۔ چنانچہ فرمایا۔

اذا کان الفعل ممتدًا الخ۔ جب لفظ الیوم ایسے فعل پر داخل ہو جس میں امتداد پایا جاتا ہے اور وہ ممتد ہو سکتا ہے تو ایسے موقع پر یوم کے معنےٰ نہار کے لئے جائیں گے۔ کیونکہ نہار میں زمانہ امتداد کا پایا جاتا ہے، اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ فعل کیلئے معیار واقع ہو۔

وان کان غیر ممتد الخ۔ اور اگر لفظ الیوم ایسے فعل پر داخل ہو جس میں امتداد کی شان نہیں پائی جاتی اور وہ فعل ممتد نہیں ہو سکتا تو ایسے موقع پر لفظ الیوم سے مطلق وقت کے معنےٰ لئے جائیں گے کیونکہ جس میں امتداد نہیں پایا جاتا وہ فعل اس کے ایک جزء میں واقع ہو جائے گا۔

ولکنھم اختلفوا الخ۔ لیکن اس بارے میں اختلاف ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یوم کے ساتھ دو فعل ذکر کئے جاتے ہیں۔ اولؔ وہ فعل جو یوم کا مضاف الیہ ہوتا ہے۔ دومؔ وہ فعل جو یوم کا عامل ہوتا ہے۔ دونوں میں سے کس فعل کا اعتبار امتداد و عدم امتداد میں کیا جائے گا۔ اس بارے میں ایک ضابطہ ہے جس کو فاضل شارح نے بیان کیا ہے۔

ضابطہ :۔ عامل اور فعل جب دونوں ایسے فعل ہوں جن میں امتداد ہو تو دن مراد ہوگا۔ جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا "امرکِ بیدکِ یوم یرکب زیدٌ" (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے جس دن زید سوار ہو) اس مثال میں دونوں افعال یعنی امر بالید اور رکوب میں امتداد کی صلاحیت ہے۔ اسلئے یوم سے نہار مراد لیا جائیگا۔ اور اگر دونوں غیر ممتد ہوں جیسے "عبدی حر یوم یقدم فلان"۔ عبدی حر اور قدوم فلان دونوں فعل غیر ممتد ہیں تو اس صورت میں مطلق وقت مراد ہوگا۔

اور اگر دونوں میں سے ایک ممتد اور دوسرا غیر ممتد ہو مثلاً امرک بیدک یوم یقدم فلانٌ۔ اس میں اول فعل ممتد اور دوسرا قدوم فلان غیر ممتد ہے۔ دوسری مثال انت طالقٌ یوم یرکب زیدٌ۔ اول فعل ممتد اور ثانی غیر ممتد ہے۔ ان دونوں صورتوں میں عامل کا اعتبار ہے اور مضاف الیہ کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ یعنی فعل عامل اگر ممتد ہو تو یوم سے نہار مراد ہوگا اور غیر ممتد ہو تو فعل عامل، اگر غیر ممتد ہو تو مطلق وقت مراد ہوگا۔ جیسے امرک بیدک یوم یقدم فلانٌ" میں امرک بیدک فعل عامل ہے اور فعل ممتد ہے۔ لہٰذا یوم سے نہار مراد ہوگا۔ اور انت طالقٌ یوم یرکبُ زیدٌ" میں عامل فعل طلاق ہے۔ اور وہ غیر ممتد فعل ہے۔ اس لئے یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا۔ لہٰذا وہ مثال جو اعتراض میں پیش کی گئی ہے عبدی حرٌّ یوم یقدم فلان میں حریت عبد عامل ہے اور غیر ممتد ہے۔ اس قاعدہ مذکورہ کے تحت یوم سے مطلق وقت مراد لیا جائے گا۔ اور وقت کا اطلاق رات دن دونوں پر ہوتا ہے اس لئے وہ شخص خواہ دن میں آئے یا رات میں ہر صورت میں غلام آزاد ہو جائیگا۔ حقیقت و مجاز کے جمع ہونیکا اعتراض بھی وارد نہوگا۔

وَاِنَّمَا اُرِيْدَ النَّذْرُ وَالْيَمِيْنُ فِيْمَا اِذَا قَالَ لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبٍ جَوَابُ سُؤَالٍ اٰخَرَ تَقْرِيْرُهٗ اَنْ يُقَرِّرَ اِذَا قَالَ شَخْصٌ لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبٍ وَنَوٰى بِهِ النَّذْرَ وَالْيَمِيْنَ اَوْ نَوَى الْيَمِيْنَ فَقَطْ وَلَمْ يَخْطُرْ بِبَالِهِ النَّذْرُ فَاِنَّهٗ يَكُوْنُ نَذْرًا وَيَمِيْنًا مَعًا وَالنَّذْرُ مَعْنَاهُ الْحَقِيْقِيُّ وَالْيَمِيْنُ مَعْنَاهُ الْمَجَازِيُّ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ مَعًا حَتّٰى قِيْلَ يَلْزَمُ بِفَوَاتِهِ الْقَضَاءُ لِلنَّذْرِ وَالْكَفَّارَةُ لِلْيَمِيْنِ وَلِهٰذَا قِيْلَ اِنَّهٗ يَنْبَغِيْ اَنْ يُقَرِّ اَوْجَبَ غَيْرَ مُنَوَّنٍ لِيَكُوْنَ الْمُرَادُ رَجَبَ هٰذِهِ السَّنَةِ لِتَظْهَرَ ثَمَرَتُهٗ فِي الْفَوَاتِ بِخِلَافِ مَا اِذَا كَانَ رَجَبًا مِّنَ الْعُمُرِ فَاِنَّهٗ لَا تَظْهَرُ ثَمَرَتُهٗ اِلَّا عِنْدَ الْمَوْتِ بِالْاِيْصَاءِ بِالْفِدْيَةِ وَهٰذَا اِنَّمَا يَرِدُ عَلٰى اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٍ بِخِلَافِ اَبِيْ يُوْسُفَ فَاِنَّهٗ عِنْدَهٗ نَذْرٌ فِي الْاَوَّلِ وَيَمِيْنٌ فِي الثَّانِيْ وَاِنْ لَّمْ يَنْوِ شَيْئًا اَوْ نَوَى النَّذْرَ مَعَ نَفْيِ الْيَمِيْنِ اَوْ بِلَا نَفْيِهٖ يَكُوْنُ نَذْرًا بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنْ نَوَى الْيَمِيْنَ مَعَ نَفْيِ النَّذْرِ يَكُوْنُ يَمِيْنًا بِالْاِتِّفَاقِ وَالْاِيْرَادُ اِنَّمَا هُوَ عَلَى الْوَجْهَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ عَلٰى مَذْهَبِهِمَا۔

ترجمہ اور نذر اور یمین دونوں اس صورت میں مراد ہوں گے جبکہ کوئی شخص یہ کہے کہ لِلّٰہِ عَلَیَّ صَوْمُ رَجَبٍ" (اللہ کیلئے میرے اوپر رجب کے روزہ ہیں) یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب کوئی شخص یہ کہے کہ" لِلّٰہِ عَلَیَّ صومُ رجبٍ" اور اس سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کرے یا فقط یمین کی نیت کرے اور اس کے دل میں نذر کا خطرہ بھی نہیں گذرا تو یہ قسم نذر بھی ہوگی اور یمین بھی ساتھ ساتھ اور نذر اس کے معنٰے حقیقی ہیں اور یمین معنیٰ مجازی ہیں تو جمع بین الحقیقت والمجاز ساتھ ساتھ لازم آتا ہے۔ یہاں تک کہا گیا ہے کہ اگر اس نے رجب کا روزہ قضاء کر دیا تو نذر کی قضاء اور یمین کا کفارہ لازم آئے گا اور اسی وجہ

سے کہا گیا ہے کہ اس جگہ عبارت میں رجب کو غیر منصرف بغیر تنوین کے پڑھنا چاہئے تاکہ اس سال کا رجب متعینہ مراد ہو جائے اور اس کا ثمرہ قضاء کی صورت میں ظاہر ہو۔ برخلاف اس کے کہ رجب سے عمر بھر میں کوئی بھی رجب کا مہینہ مراد لیا جائے تو اس کا ثمرہ ظاہر نہ ہوگا سوائے موت کے وقت کے کہ وہ فدیہ ادا کرنے کی وصیت کر جائے۔
اور یہ اعتراض حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ پر وارد ہوتا ہے بخلاف امام ابو یوسفؒ کے کیونکہ ان کے نزدیک پہلی صورت (یعنی جب نذر اور یمین دونوں کی نذر کرے) میں نذر ہے۔ اور دوسری صورت (یعنی صرف یمین کی نیت کرے) میں یمین ہے۔ اور اگر کسی چیز کی بھی نیت نہیں کی یا نذر کی نیت کی اور ساتھ ہی یمین کی نفی بھی کردی یا بلا نفی نذر کی نیت کی تو ان تینوں صورتوں میں بالاتفاق نذر مراد ہوگی اور اگر یمین کی نیت کی اور ساتھ ہی نذر کی بھی نفی کردی تو اس صورت میں بالاتفاق یمین مراد ہوگی۔ بہرحال سوال کا ورود صرف پہلی دونوں صورتوں کی بناء پر طرفینؒ کے مذہب پر ہے۔

تشریح اس صورت میں جب کسی نے کہا "للہ علیّ صوم رجب" (اللہ کیلئے میرے ذمہ رجب کا روزہ ہے) میں نذر اور یمین دونوں مراد لئے گئے ہیں۔ یہ عبارت درحقیقت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔
حاصل: قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ ایک وقت میں لفظ کے حقیقی اور مجازی معنٰے مراد نہیں لئے جاسکتے۔ یعنی حقیقت و مجاز کا اجتماع ناجائز ہے۔ اس قاعدہ پر احناف کے اوپر یہ چوتھا اعتراض ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ میرے ذمہ اللہ کیلئے رجب کا روزہ ہے۔ اس کلام کے کہنے والے نے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی یا صرف یمین کی نیت کی اور نذر کا کوئی ذکر نہیں کیا تو یہ کلام اس کا نذر بھی ہوگا اور یمین بھی۔ اب اگر اس نے رجب میں روزہ نہیں رکھا تو نذر کیوجہ سے روزہ کی قضاء واجب ہوگی اور یمین کیوجہ سے اس پر قسم کا کفارہ واجب ہوگا۔ معلوم ہوا کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں نذر اور یمین دونوں کا اعتبار کیا گیا ہے جبکہ اس کلام میں نذر کے معنٰے حقیقی ہیں کیونکہ اس کلام کو نذر ہی کیلئے وضع کیا گیا ہے اس لئے نذر کے معنٰے اس کلام سے مراد لینے پر نیت کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ بغیر قرینہ کے بھی اس کلام سے نذر ہی کے معنٰے سمجھے جاتے ہیں۔ یہ سب لفظ کے حقیقی معنٰی کی نشانی اور علامت ہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ اس کلام کی حقیقت نذر ہے اور یمین اس کلام کے مجازی معنٰی ہیں کیونکہ یمین کا ثبوت قرینہ پر موقوف ہے اور بغیر قرینہ کے مجازی معنٰی مراد نہیں ہوتے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یمین اس کلام کے معنٰے مجازی ہیں۔ لہٰذا جب نذر ماننے والے نے اس کلام سے نذر اور یمین دونوں کی نیت یا صرف یمین کی نیت کی تو اس کلام سے نذر اور یمین دونوں مراد ہوں گے جس سے حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آیا۔ حالانکہ احناف کے یہاں یہ ناجائز ہے۔ چنانچہ لفظ رجب کو غیر منصرف پڑھا جائے۔ یعنی رجب معین میں اس نے روزہ رکھنے کی نذر مانی ہے۔ لہٰذا جب اس رجب معین میں اس نے روزہ نہیں رکھا تو نتیجہ یہ ہوگا۔ کلام چونکہ نذر ہے اس لئے اس ماہ رجب کے روزوں کی قضاء واجب ہوگی۔ اس لئے کہ نذر جب فوت ہو جاتی ہے تو اس کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا اس ماہ کی قضاء واجب ہوگی اور نذر کے ساتھ ساتھ یہ کلام یمین بھی ہے۔ اس لئے

اس کو یمین کا کفارہ بھی دینا پڑے گا۔
رجب کو اگر تنوین سے پڑھا گیا تو کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ سو کسی بھی غیر معین رجب میں روزہ رکھے گا اور موت کیوقت تک اس کو روزہ رکھ لینے کی اجازت ہوگی۔ مرتے وقت تک اگر روزہ نہیں رکھ سکا تو اس کو وجوب کے کفارہ سے بچنے کیلئے وصیت کرنا واجب ہوگا۔
والایرد انما ہو علی الوجہین الاولین علی مذہبہما الخ اور اعتراض مذکورہ متعدد صورتوں میں سے صرف اول دو صورتوں پر وارد ہوتا ہے اور صرف ان دونوں کے مذہب پر وارد ہوتا ہے۔ یعنی مذکورہ بالا اعتراض صرف اول کی دو صورتوں پر اور صرف امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کے مذہب پر وارد ہوتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے مذہب پر اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ پہلی صورت میں یہ کلام یعنی جب اس نے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی تو کلام صرف نذر ہوگا یعنی کلام کے صرف حقیقی معنٰے مراد ہوں گے۔ اور دوسری صورت میں یعنی جب اس نے صرف یمین کی نیت کی تو یہ کلام صرف یمین پر محمول کیا جائیگا اور کلام کے مجازی معنٰے مراد ہوں گے لہٰذا ان کے قول کے مطابق حقیقت و مجاز کا جمع کرنا لازم نہ آئیگا۔
شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اگر متکلم نے اس کلام کے کہنے سے کوئی نیت نہیں کی یا صرف نذر کی نیت کی اور یمین کی نفی کردی یا نذر کی نیت کی، یمین کا نفی اور اثبات میں کوئی ذکر نہیں کیا تو ان تینوں صورتوں میں کلام بالاتفاق نذر ہوگا یمین نہ ہوگا۔ اور اس وقت اگر اس نے رجب کے روزے نہیں رکھے تو اس پر ماہ کے روزوں کی قضاء واجب ہوگی مگر یمین کا کفارہ واجب نہ ہوگا۔ اور اگر اس کلام کے کہتے وقت اس نے یمین کی نیت کی اور نذر نہ ہونے کی نیت کی تو بالاتفاق یہ کلام یمین ہی ہوگا اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ اگر اس نے رجب کے روزے نہ رکھے تو اس پر یمین کا کفارہ واجب ہوگا اور روزوں کی قضا واجب نہ ہوگی۔

فاجاب المصنف بانہ انما اریدَ النذرُ والیمینُ جمیعًا فی ہذہ الصورۃ لانہ نذرٌ بصیغتہٖ یمینٌ بموجَبِہٖ وتحریرُہ اَنّ قولَہ لِلّٰہِ عَلیَّ صِیغۃُ نذرٍ وھُوَ معناہُ الموضوعُ لہٗ وکان صومُ رجبٍ مثلًا قبلَ النذرِ مُباحَ الفعلِ والترکِ وبعدَ النذرِ صارَ الفعلُ واجبًا والترکُ حرامًا فیلزمُ مِن مُوجَبِ ہٰذا النذرِ تحریمُ المباحِ الذی ھُوَ الترکُ وتحریمُ الحلالِ یمینٌ لانّ الرسول صلی اللّٰہ علیہ وسلم قد حرّمَ ماریۃَ اَو العسلَ علٰی نفسہٖ فسمّی اللّٰہُ ذٰلک یمینًا وقال لِمَ تُحرّمُ مَا اَحلَّ اللّٰہُ لکَ ثمّ قال قد فرضَ اللّٰہُ لکم تحلّۃَ اَیمانِکم فعُلِمَ اَنّ تحریمَ الحلالِ یمینٌ فیکونُ الیمینُ مُوجَبًا للکلامِ لامُرادًا بطریقِ المجازِ ولکنّہ یرِدُ علیہِ انّہ اذا کانَ موجَبًا ینبغی ان یثبُتَ بدونِ النیّۃِ لِاَنّ مُوجَبَ الشیئِ لایحتاجُ اِلی النیّۃِ اِلّا اَن یقالَ اِنّہا کالحقیقۃِ المھجورۃِ فلذا یحتاجُ الی النیّۃِ وقیل اِنّ الیمینَ ہِیَ المُرادۃُ مِنَ اللفظِ والنذرُ لیس بمرادٍ بل

جَاءَ بصیغۃِ اللّفظِ وَلٰکنَّ ھٰذا اِنّمایَصِحُّ اِذَا نَوَی الیمینَ فقط وَ اَمّا اِذَا نواھُما فَقَدْ دَخَلَ النَّذرُ تحتَ الاِرَادۃِ وَاِنْ لَمْ یکن محتاجًا الیہ وَقیلَ اِنّ قولہٗ لِلّٰہِ بمعنیٰ وَاللّٰہِ صیغۃُ یمینٍ وقولہٗ عَلَیَّ صیغۃُ نذرٍ فلا یجتمعانِ فی لفظٍ واحدٍ۔

ترجمہ چنانچہ مصنفؒ نے اسی کے پیش نظر اس طرح فرمایا کہ اس صورتِ مذکورہ میں نذر اور یمین دونوں ایک ساتھ مراد ہیں۔ کیونکہ وہ قول اپنے صیغہ کے لحاظ سے نذر ہے اور اپنے موجب کے لحاظ سے یمین ہے اور اس کا بیان یہ ہے کہ اس کا قول " لِلّٰہِ عَلَیَّ " کا صیغہ نذر کا صیغہ ہے اور یہی اس کا معنےٰ موضوع لہٗ ہے۔ اور رجب کا روزہ نذر ماننے سے پہلے مباح تھا رکھتا یا چھوڑ دیتا مگر نذر مان لینے کے بعد فعل واجب ہوگیا اور ترک کرنا حرام ہوگیا لہٰذا اس نذر کے موجب سے ایک مباح چیز جو کہ ترکِ صوم تھی حرام ہوگئی اور کسی حلال کو حرام کرلینا یمین کہلاتا ہے اس لئے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے اوپر حضرت ماریہ رضی اللہ عنہا کو یا شہد کو حرام کرلیا تھا تو اللہ تعالےٰ نے اس کا یمین نام رکھا ہے اور فرمایا لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ۔ پھر اللہ تعالےٰ نے ارشاد فرمایا قَدْ فَرَضَ اللّٰہُ لَکُمْ تَحِلَّۃَ اَیْمَانِکُمْ۔ پس معلوم ہوا کہ حلال کو حرام کرنا یمین ہے۔ لہٰذا اس مقام پر یمین کلام کا موجب ہوا نہ کہ مجاز کے طور پر مراد لیا گیا۔ لیکن یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب وہ (یمین) موجب ہے تو مناسب ہے کہ یمین بغیر نیت کے ثابت ہو جائے کیونکہ شے کا موجب نیت کا محتاج نہیں ہوتا۔ مگر اس کا جواب یہ دیا جائیگا کہ یہ (یمین) حقیقت مہجورہ (متروکہ) کیطرح ہے۔ اسی لئے نیت کا محتاج ہوتا ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ یمین مقتضا اور موجب نہیں ہے بلکہ لفظ سے مراد ہے اور نذر مراد نہیں ہے بلکہ یہ صیغہ کے لفظ کے ساتھ آگئی ہے مگر یہ تاویل اس وقت درست ہے جبکہ متکلم نے صرف یمین کی نیت کی ہو اور جب اس نے دونوں کی نیت کرلی ہو تو نذر ارادہ کے تحت داخل ہو جائے گی اگرچہ یہ ارادہ کا محتاج نہیں اور بعض نے کہا ہے کہ اس کا قول لِلّٰہِ معنیٰ میں وَاللّٰہِ کے یمین کا صیغہ ہے اور اس کا قول عَلَیَّ نذر کا صیغہ ہے لہٰذا دونوں ایک لفظ میں جمع نہیں ہوتے۔

تشریح **جواب** :۔ مذکورہ بالا اعتراض کا جواب ماتن نے دیا ہے کہ اس صورت میں نذر اور یمین دونوں ہی مراد ہیں مگر اس کی صورت جمع بین الحقیقت والمجاز کی نہیں ہے بلکہ تفصیل اس کی یہ ہے کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے لحاظ سے تو نذر ہے اور اپنے موجب اور مقتضےٰ کے اعتبار سے یمین ہے۔ کیونکہ اس کلام میں لفظ عَلَیَّ مذکور ہے جو کسی چیز کے واجب کرنے کیلئے آتا ہے اور اسی کا نام نذر ہے کیونکہ نذر اپنے اوپر کسی چیز کو واجب کرنے کو کہتے ہیں لہٰذا ثابت ہوا کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے لحاظ سے نذر ہے یعنی نذر اس کلام کا موضوع لہٗ ہے۔ یہ کلام موجب کے لحاظ سے یمین ہے کیونکہ رمضان کے علاوہ دوسرے تمام مہینوں میں روزہ رکھنا مباح ہے۔ کوئی روزہ رکھے یا نہ رکھے۔ مگر کسی نے کسی ماہ میں روزہ رکھنے کی نذر مان لی تو اس ماہ کا روزہ اس پر نذر کیوجہ سے واجب ہوگیا اور روزہ ترک کرنا ناجائز وحرام ہوگیا اور اباحت حرمت سے بدل گئی کہ مباح کو ضروری یا حرام قرار دینا ہی یمین ہے۔ حدیث میں وارد ہے کہ حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا نے اپنے اوپر شہد کو حرام قرار دیدیا تھا تو حق تعالیٰ

نے اس حلال اور مباح فعل کو حرام کرنیکی وجہ سے اس کا نام یمین رکھا۔ فرمایا لِمَ تحرم مَا اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ۔ جس کو اللہ نے تمہارے لئے حلال فرمایا ہے۔ تم اس کو حرام کیوں قرار دیتے ہو۔ پھر فرمایا حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ تم کفارۂ یمین ادا کرکے اپنی قسم کو کھول دو یعنی قسم کے خلاف عمل کرو اور قسم کا کفارہ ادا کردو۔ اس سے بھی ثابت ہوا کہ کسی حلال کو حرام قرار دینا بھی یمین ہے لہٰذا اس کلام سے معلوم ہوا کہ یمین نذر کے لئے لازم ہے اور لازم ہی کا دوسرا نام موجب ہے۔ لہٰذا یہ کلام اپنے موجب اور مقتضٰی کے لحاظ سے یمین ہے نہ کہ بطریقِ مجاز۔ یعنی اس کلام سے یمین کے معنٰی موجب کیوجہ سے مراد لئے گئے نہ کہ مجازی معنٰی ہونیکی وجہ سے مراد لئے گئے لہٰذا ثابت ہوا کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے لحاظ سے نذر ہے اور اپنے موجب و مقتضٰی کے اعتبار سے یمین ہے اسلئے نذر اور یمین دونوں مراد لینے سے اس اعتبار سے ان کا اجتماع لازم آئے گا کہ حقیقت و مجاز کے طور پر ان کا اجتماع لازم نہیں آئیگا لہٰذا جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

ولکن یرد علیہ الخ۔ البتہ اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یمین کو آپ نے اس کلام کیلئے لازم اور موجب قرار دیا ہے لہٰذا موجب ہونیکی وجہ سے اس کے ثابت ہونے کیلئے نیت کی ضرورت نہیں ہے بلکہ بغیر نیت کے اس کو ثابت ہونا چاہئے حالانکہ نیت کے بغیر اس کا ثبوت نہیں ہوتا۔

الجواب :- جواب کا حاصل یہ ہے۔ اس کلام میں یمین حقیقتِ مہجورہ کے درجہ میں ہے اور عادۃً اس سے یمین کے معنٰی سلب کرلئے گئے ہیں جس طرح حضرت امام شافعیؒ کے یہاں یمین لغو سے یمین کے معنٰی سلب کرلئے گئے ہیں اور جب عادت کی دلیل سے اس پر یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا تو یہ یمین حقیقتِ مہجورہ کیطرح ہوگئی اور حقیقتِ مہجورہ پر عمل کرنے کیلئے نیت کی ضرورت ہوتی ہے لہٰذا اس جگہ یمین پر عمل کرنے کیلئے بھی نیت کی احتیاج ہوگی۔

وقیل ان الیمین ھی المرادۃ من اللفظ الخ۔ صاحب توضیح نے اصل اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ مذکورہ بالا کلام للّٰہِ علیَّ صومُ رجب سے نذر کے بجائے یمین مراد ہے یعنی اس سے صرف یمین کا ارادہ کیا گیا ہے اور نذر اس کلام سے مراد نہیں لی گئی بلکہ صیغہ اور لفظ علیَّ سے نذر آگئی ہے۔ لہٰذا ارادہ میں دونوں کا اجتماع نہیں لازم آیا یعنی حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم نہیں آیا لہٰذا یہ اجتماع ناجائز بھی نہ ہوگا اس لئے کہ ارادۃً ہی حقیقت و مجاز کا اجتماع ناجائز ہے۔ اس کے علاوہ ناجائز نہیں بلکہ جائز ہے مگر یہ جواب ناقص ہے اور پورا جواب بھی نہیں ہے کیونکہ جب متکلم نے اپنے اس کلام سے صرف یمین کی نیت کی ہو اور نذر کا دل میں خیال بھی نہ آیا ہو۔ اور اگر متکلم نے اپنے اس کلام سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو تو اس صورت میں نذر کی طرح یمین بھی ارادہ کے تحت جمع ہوجائے گی اور جب نذر اور یمین دونوں ارادہ میں آگئے تو پھر سابقہ اعتراض جمع بین الحقیقت والمجاز عود کر آئے گی اسلئے جواب نامکمل رہا۔

شمس الائمہ سرخسیؒ کا جواب :- متکلم کا قول ''للّٰہ علیَّ صومُ رجبَ بمعنٰی واللّٰہِ'' ہوکر صیغۃً یمین ہے اور لفظ علیَّ یہ نذر کا متعین صیغہ ہے۔ پس ایک لفظ سے نذر کا اور دوسرے لفظ سے یمین کا ارادہ کیا گیا ہے لہٰذا حقیقت و مجاز کا ایک جگہ جمع ہونا لازم نہ آئیگا بلکہ دو لفظ ہیں اور دونوں کے الگ الگ معنٰی ہیں۔

فهو كشراء القريب فانه تملك بصيغته تحرير بموجبه تشبيه لمسألة النذر به توضيحا وتابيدا فان من شرى القريب يكون تملكا باعتبار صيغته لان صيغته موضوعة للملك ولكن يكون تحريرا واعتاقا بموجبه لان موجب الملك مع القرابة هو العتق قال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه والا فبين الشراء والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما فرغ المصنف عن التفريعات شرع في بيان علاقات المجاز فقال وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين صورة او معنى والاستعارة في عرف الاصوليين يرادف المجاز وعند اهل البيان قسم من المجاز فان المجاز عندهم ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باقسامها وان كانت فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل واللازم والملزوم وغيرها يسمى مجازا مرسلا والمصنف عبر عن علاقات المجاز المرسل كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكانه قال وطريق المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي بعلاقات المجاز المرسل او بعلاقة الاستعارة الاول هو الصوري والثاني هو المعنوي واراد بالصوري ان تكون صورة المعنى المجازي متصلا بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بان يكون سببا له او علة او شرطا او حالا او عكسها وبالمعنوي ان يكونا متشاركين في معنى واحد خاص مشهور به في العرف۔

ترجمہ پس وہ قریب کی شراء کیطرح ہے کیونکہ یہ شراء اپنے لفظ کے لحاظ سے تملک ہے اور اپنے موجب کے لحاظ سے تحریر ہے۔ نذر کے مسئلہ کی شراء قریب کے ساتھ تشبیہ دینے کا مطلب اسے واضح اور قوی کرنا ہے۔ اس لئے کہ جس نے اپنے عزیز قریب کو خریدا تو یہ خریدنا صیغہ کے لحاظ سے تملک ہوگا کیونکہ اس کا صیغہ یعنی شراء ملک کیلئے وضع کیا گیا ہے لیکن یہ اپنے مقتضٰی اور موجب کے لحاظ سے تحریر و اعتاق ہوگا کیونکہ ملک کا مقتضٰی قرابت کے ساتھ عتق ہے۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے "من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه" اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہوگیا تو وہ مملوک اس پر آزاد ہوجائیگا ورنہ پس شراء اور تحریر کے درمیان ظاہر کے اعتبار سے منافات ہے۔

پھر جب مصنفؒ تفریعی مسائل کے بیان سے فارغ ہوگئے تو مجاز کے علاقات کا بیان شروع کیا اور فرمایا۔ اور استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اتصال ہو خواہ صوری ہو یا معنوی اور علماء اصول کی اصطلاح میں استعارہ مجاز کے مرادف ہے اور اہل بیان کے نزدیک مجاز کی ایک قسم ہے کیونکہ ان کے نزدیک مجاز میں اگر علاقہ تشبیہ کا ہو تو اس کا نام استعارہ رکھا جاتا ہے جس کی بہت سی قسمیں ہیں۔ اور اگر علاقہ تشبیہ کے علاوہ دوسرا علاقہ پچیس علاقوں میں سے

پایا جائے تو اس کو مجاز مرسل کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے۔ پچیس علاقے یہ ہیں جیسے علاقہ سبب و مسبب کا، حال و محل کا، لازم و ملزوم کا اور ان کے علاوہ مصنفؒ نے مجاز مرسل کے تمام علاقات کو اپنے قول صورۃً سے تعبیر فرمایا ہے اور علاقہ استعارہ کو یعنی تشبیہ کے علاقہ کو معنےً سے تعبیر کیا ہے۔ پس گویا مصنفؒ نے فرمایا مجاز کا طریقہ یہ ہے کہ اس کے معنیٰ حقیقی و مجازی کے درمیان علاقہ کا ہونا ضروری ہے۔ خواہ وہ مجاز مرسل کے علاقوں میں سے کوئی علاقہ ہو یا علاقہ استعارہ ہو۔ قسم اول (یعنی جس میں مجاز مرسل کا کوئی علاقہ ہو) صوری ہے۔ اور دوسری قسم (جس میں علاقہ استعارہ ہو) معنوی ہے۔ اور مصنفؒ نے صوری سے یہ ارادہ کیا ہے کہ معنیٰ مجازی کی صورت معنیٰ حقیقی کی صورت کے ساتھ مجاورت کی وجہ سے متصل ہو بایں طور کہ معنیٰ مجازی معنیٰ حقیقی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا عکس ہو۔ اور معنوی سے ارادہ کیا ہے کہ دونوں کسی ایک ایسے معنیٰ میں شریک ہوں جو خاص ہو اور عرف میں اس کی شہرت ہو۔

تشریح

سابق میں مذکورہ کلام جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب کے لحاظ سے یمین ہے۔

فهو كشراء القريب الخ سے اس مسئلے کی نظیر بیان کی ہے۔ جب کسی نے اپنے کسی عزیز قریب کو خریدا تو اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے یعنی مالک ہونا۔ کیونکہ لفظ شراء وضع کیا گیا ہے ملک کے لئے اور یہی شراء اپنے موجب کے لحاظ سے اعتاق یعنی آزاد کرنا بھی ہے کیونکہ قانون ہے قریب کی ملک کا موجب آزاد ہونا ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو جاتا ہے تو ملک میں آتے ہی وہ مملوک قرابت کی وجہ سے آزاد ہو جاتا ہے جیسا کہ حدیث ہے۔ آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه" جو شخص اپنے عزیز قریب کا مالک ہو گیا تو وہ اس پر اس کی جانب سے آزاد ہو جاتا ہے۔ گو قریب کا مالک ہونا عتق کی علت ہے۔ اس لئے ملک قریب کے واسطہ سے آزادی کو شراء کی جانب منسوب کرایا گیا چنانچہ شراء قریب سے قریبی رشتہ دار آزاد ہو جاتا ہے ورنہ شراء اور عتق میں بظاہر کوئی مناسبت نہیں ہے بلکہ آپس میں منافات ہے اسلئے کہ شراء سے ملک ثابت ہوئی اور عتق ملک کو زائل کر دیتا ہے لہٰذا دونوں میں منافات ہے۔

ثم لما فرغ المصنف عن التفريعات الخ۔ پھر جب مصنف ماتن جمع بين الحقيقت والمجاز کے ناجائز ہونیکا قاعدہ بیان کرنے کے بعد اس پر چاروں تفریعات پھر ان پر وارد شدہ اعتراضات اور ان کے جوابات سے فارغ ہوگئے تو اب یہاں سے مجاز کے علاقات کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اس سلسلے میں ماتن نے فرمایا استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اتصال ہو خواہ اتصال صورۃً ہو یا معنےً۔ اور استعارہ علماء اصول کی اصطلاح میں مجاز کے مرادف ہے مگر علماء بیان کے نزدیک مجاز کی ایک قسم کا نام استعارہ ہے کیونکہ علماء بیان کے نزدیک اس میں علاقہ ہے مگر تشبہ کا ہے۔ تو اس کا نام مجاز ہے مع اس کی تمام اقسام کے۔ اور اگر پچیس علاقات پر کوئی علاقہ ایسا ہے جو تشبہ کے علاوہ ہے جیسے علاقہ سبب و مسبب کا ہے حال محل کا لازم اور ملزوم کا ہے یا ان کے علاوہ کسی اور کا تو اس کا نام مجاز مرسل ہے۔ ماتن نے ان تمام علاقات مجاز کو اتصال صورۃ سے تعبیر کیا ہے اور استعارہ کے تشبہ کے علاقہ کو اتصال معنیٰ سے تعبیر کیا ہے۔

ماتن کے قول کا ماحصل یہ ہے کہ حقیقی معنٰے اور مجازی معنٰے کے درمیان علاقہ مجاز مرسل کے پچیس علاقوں میں سے کسی کا علاقہ پایا جاتا ہے یا علاقہ استعارہ کا پایا جاتا ہو یعنی تشبیہ کا علاقہ ہو۔ اول کو اتصال صوری اور ثانی کو اتصال معنوی کہتے ہیں۔ اتصال صوری کی تفسیر شارح نے فرمایا۔ صوری سے ماتن کی مراد یہ ہے کہ معنٰی مجازی کی حقیقی معنٰی کی صورت کسی نوع کی مجاورت کیوجہ سے متصل ہو مثلاً مجازی معنٰے حقیقی معنٰے کیلئے سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا عکس ہو یعنی حقیقی معنٰی مجازی معنٰے کیلئے سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو۔

اسی طرح اتصال معنوی سے مراد حقیقی اور مجازی دونوں معانی کسی ایسے معنٰی میں شریک ہوں جو معنٰی مشبہ بہ میں زیادہ مشہور ہوں بمقابلہ دوسرے معنٰے اور اوصاف کے۔

اقسام استعارہ: استعارہ کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) استعارہ بالکنایہ (۲) استعارہ تصریحیہ (۳) استعارہ تخییلیہ۔ (۴) استعارہ ترشیحیہ۔

استعارہ بالکنایہ کی تعریف:۔ دل ہی دل میں ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ تشبیہ دیکر مشبّہ کو ذکر کردیا جائے اور ارکان تشبیہ میں سے تمام کو ترک کردیا جائے۔

استعارہ تخییلیہ:۔ وہ استعارہ ہے کہ مشبہ بہ کو ترک کردیا جائے اور اس کے لازم کو مشبّہ کے ساتھ ذکر کردیا جائے مثلاً انشبت المنیۃ اظفارھا۔ موت نے اپنے پنجے گاڑدیئے۔ اس مثال میں المنیۃ کے معنٰے موت کے ہیں اور موت کو درندہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ اور مشبہ کو صرف ذکر کیا گیا ہے یعنی منیہ کو جس کے معنٰے موت کے ہیں اور ارکان تشبیہ یعنی مشبہ بہ، وجہ شبہ اور ادات تشبیہ کو ذکر نہیں کیا گیا ہے اسی وجہ سے اس کو استعارہ بالکنایہ کہا گیا ہے اور لازم یعنی مثال مذکور اظفار جمع ظفر (ناخن) درندہ کے لوازم میں سے ہے اس کو مشبہ یعنی موت کے ساتھ ثابت کیا گیا ہے اس لئے یہ استعارہ تخییلیہ ہوگیا۔

اس کے بعد استعارہ ترشیحیہ کو لیجئے۔ استعارہ ترشیحیہ یہ ہے کہ مشبہ بہ جس کو کلام میں ذکر نہ کیا گیا ہو اس کا کوئی مناسب مشبہ مذکورہ کیلئے ثابت کردیا جائے۔ جیسے آیت کریمہ اولٰئك الذین اشتروا الضلالۃ بالھدیٰ فما ربحت تجارتھم۔ آیت میں بیان کیا گیا ہے کہ منافقین نے ضلالت کو ہدایت کے بدلے خریدا ہے۔ پس انکی اس تجارت نے ان کو کوئی نفع نہیں پہونچایا۔ اس آیت میں منافقین کے ہدایت کو چھوڑ کر ضلالت اختیار کرنے کو خرید و فروخت کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور کلام میں صرف مشبہ مذکور ہے اور ارکان تشبیہ کو ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ اور ربح (نفع) تجارت جو مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ہیں۔ منافقین (یعنی مشبہ) کو تذلیل کرنے کیلئے ذکر کیا گیا ہے۔

استعارہ کی آخری قسم تصریحیہ ہے۔ اس میں مشبہ بہ کو ذکر کیا جاتا ہے اور مشبہ مراد لیا جاتا ہے جیسے رأیت اسدًا یرمی۔ میں نے شیر کو دیکھا تیر چلا رہا ہے۔ اس مثال میں اسد مشبہ بہ ہے مگر مشبہ یعنی بہادر آدمی (رجل شجاع) مراد ہے اور یرمی (تیر چلا رہا ہے) اس کا قرینہ ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے تیر چلانے والا حقیقی

شیر نہیں بلکہ شیر سے جس کو تشبیہ دی گئی ہے یعنی مشبہ اور رجل شجاع مراد ہے

مجازِ مرسل :۔ کہ جن پچیس علاقوں کا اجمالاً اوپر ذکر کیا گیا ہے اس جگہ ہم اسکی تفصیل پیش کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو۔

(۱) سبب بول کر مسبب مراد لیا جائے۔ جیسے رعینا الغیث۔ اس مثال میں غیث سبب ہے اور گھاس وغیرہ مسبب ہے اس مثال میں غیث یعنی سبب کو ذکر کیا گیا ہے۔ اور مسبب یعنی گھاس وغیرہ مراد لی گئی ہے اسی لئے سبز گھاس وغیرہ کو چرایا جاتا ہے، بارش کو نہیں چرایا جاتا بلکہ گھاس وغیرہ زمین میں پیدا ہونیکا سبب بارش ہوتی ہے۔ (۲) مسبب بول کر سبب مراد لیا جائے جیسے امطرت السماء نباتاً (آسمان نے گھاس کو برسایا) میں بارش سبب نبات ہے اور نبات اس کا مسبب ہے۔ اس جگہ نبات یعنی مسبب بولا گیا ہے اور سبب یعنی بارش مراد لی گئی ہے۔ (۳) کل کیا اطلاق جزء پر کیا جائے۔ یعنی کل بولا جائے اور جزء مراد لیا جائے۔ اس کی مثال قرآن مجید کی آیت ہے یجعلون اصابعھم فی اذانھم۔ منافقین کے متعلق ایک حالت کا بیان ہے کہ جب آسمان پر بجلی کڑکتی ہے تو شدتِ خوف اور گھبراہٹ کی بناء پر یہ لوگ اپنی انگلیوں کو اپنے کانوں میں داخل کر لیتے ہیں۔ اس آیتِ مبارکہ میں لفظ اصابع۔ اصبعۃ کی جمع ہے یعنی انگلیاں۔ کل بولا گیا ہے اور جزء مراد لیا گیا ہے۔ (۴) جزء بولا جائے اور کل مراد لیا جائے جیسے فتحریر رقبۃ (گردن کا آزاد کرنا) رقبہ جزء ہے مگر کل مراد ہے یعنی صاحب رقبہ (غلام) پورے غلام کے آزاد کرنیکا حکم ہے۔ (۵) مقید بولا جائے اور مطلق مراد لیا جائے جیسے مشفر اونٹ کے ہونٹ کو کہتے ہیں مگر مشفر بولا جاتا ہے اور مطلق ہونٹ مراد لیا جاتا ہے۔ یعنی مطلق ہونٹ خواہ اونٹ کا ہونٹ ہو یا کسی دوسرے جاندار کا (۶) مطلق بولا جائے اور مقید مراد لیا جائے۔ مثلاً مطلق یوم بولا جائے اور یوم القیامۃ یعنی قیامت کا دن مراد لیا جائے جو ایک مقید اور مخصوص دن ہے۔ (۷) مضاف مضاف الیہ میں سے مضاف کو حذف کر دیں اور اس کی جگہ صرف مضاف الیہ کو ذکر کر دیا جائے جیسے واسئل القریۃ (قریہ سے سوال کیجئے) مراد ساکن قریہ ہیں یعنی قریہ والے۔ یعنی اہل قریہ تو اہل کو حذف کر دیا گیا اور (القریۃ) مضاف الیہ کو اس کی جگہ ذکر کر دیا گیا ہے (۸) کسی چیز کا آئندہ کے یعنی مستقبل کے لحاظ سے نام رکھدینا۔ یعنی جو چیز مآلکر اس وصف کے ساتھ متصف ہوگی اس کو حال ہی میں متصف سمجھکر نام دیدینا جیسے پہلی جماعت میں پڑھنے والے لڑکے کو مولوی کے نام سے پکارنا جبکہ وہ مولوی کا کورس دس سال بعد پڑھے گا۔ یا حج کا ارادہ کرنیوالے یا حج کے جانیوالے کو حاجی کہہ کر پکارنا حالانکہ حاجی تو وہ حج سے فراغت کے بعد بنے گا مگر پہلے ہی سے اس کو حاجی کہہ کر پکارا جانے لگے (۹) ماضی اور زمانہ گذشتہ کے حال کو پیش نظر رکھکر مستقبل میں اس کو اس وصف سے متصف کر دینا جیسے وَاٰتُوا الیتٰمیٰ اموالھم (تم اموال یتیموں کو دیدو) اس جگہ جس کا باپ اس کے بالغ ہونے کے بعد انتقال کیا ہو ایسے بالغ بغیر باپ والے شخص کو یتیم کہا گیا ہے کیونکہ بالغ ہونیکے بعد یتیموں کا مال یتیموں کو دیدیا جاتا ہے۔ بالغ ہونے سے پہلے ان کو ان کا مال نہیں دیا جاتا حالانکہ وہ بچے بالغ ہونے سے پہلے تو یتیم تھے بالغ ہونے کے بعد یتیم نہیں رہے مال ملنے کیوجہ سے وہ مالدار ہو گئے مگر ماضی کے لحاظ سے یعنی ماکان کے لحاظ سے ان کو یتیم کہا گیا ہے (۱۰) محل بول کر حال مراد لینا جیسے فلیدع نادیہ

پس چاہئے کہ وہ نادیہ کو بلائے۔ یعنی مجلس کو بلائے۔ مراد اھل مجلس ہیں۔ یعنی مجلس والوں کو بلائے۔ تو محل بولا گیا اور حال مراد لیا گیا ہے۔ (۱۱) حال بولا جائے اور محل مراد لیا جائے۔ جیسے وَاَمَّا الَّذِیْنَ ابْیَضَّتْ وُجُوْھُھُمْ فَفِیْ رَحْمَۃِ اللّٰہِ بہر حال جن کے چہرے سفید ہوں گے تو وہ اللہ کی رحمت میں ہوں گے۔ اس جگہ رحمت سے جنت مراد ہے۔ اور جنت اللہ کی رحمت کا مقام اور محل ہے۔ تو وہ رحمت میں ہوں گے۔ یعنی محل رحمت۔ یعنی جنت میں ہوں گے (۱۲) کسی چیز کا آلہ بولا جائے آلہ مراد لیا جائے۔ یعنی آلہ شئ بولا جائے اور آلہ مراد لیا جائے جیسے واجعل لی لسان صدق فی الآخرین۔ اے اللہ مجھ کو سچی زبان عطا کردے۔ اس جگہ زبان سے ذکر مراد لیا گیا ہے۔ (۱۳) دو متضاد چیزوں میں ایک کا اطلاق دوسرے پر جیسے بصیر کا اعمیٰ (نابینا) کیلئے استعمال کیا جائے، اسی طرح اعمیٰ کا لفظ بصیر کیلئے استعمال کیا جائے۔ (۱۴) زیادہ جیسے لیس کمثلہ شئ۔ اس کے مانند کوئی چیز نہیں ہے۔ اس مثال میں کَ اور مثل ہم معنے ہیں اور کَ زائد ہے تو اس مقام پر کاف کا زائد ہونا مجاز مرسل کا ایک علاقہ ہے (۱۵) نکرہ مثبت کلام میں عموم کیلئے بولنا جیسے علمتْ نفسٌ۔ قیامت میں ہر ہر نفس جان لیگا جو اس نے دنیا میں عمل کیا ہے۔ کلام موجب ہے اور نفس نکرہ ہے جس سے عموم مراد لیا گیا ہے۔ (۱۶) مجاورت۔ یعنی قرب اور پڑوس کیوجہ سے ایک چیز کا اطلاق دوسری چیز پر کر دیا جاتا ہے جیسے جری المیزاب: پرنالہ جاری ہو گیا۔ میزاب لفظ بولا گیا اور جاری ہونے والا یعنی پانی مراد لیا گیا ہے۔

(۱۷) احد البدلین یعنی بدلین میں ایک کا اطلاق دوسرے پر کرنا۔ جیسے فلانٌ اَکَلَ الدَّمَ۔ اس مثال میں دم سے دیت مراد ہے۔ لفظ دم بولا گیا اور دیت مراد لی گئی ہے کیونکہ دم کا بدل دیت ہے۔ (۱۸) معرفہ کا اطلاق کرنا واحد نکرہ پر۔ جیسے اللئیم میں لئیم معرف باللام ہے مگر اس جگہ غیر متعین کمینہ مراد لیا گیا ہے۔ (۱۹) حذف۔ کسی چیز کو حذف کر دینا مجاز مرسل ہے۔ جیسے انما الاعمال بالنیات۔ اس مثال میں ثواب کا لفظ محذوف ہے۔ اصل عبارت یہ ہے۔ انما ثواب الاعمال بالنیات۔ (۲۰) مضاف الیہ کو حذف کر دینا جیسے عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاءَ۔ اس میں اسماء کا مضاف الیہ حذف کر دیا گیا ہے اور الاسماء کا الف لام مضاف الیہ کے بدلے میں لایا گیا ہے۔ اصل عبارت یوں ہے" وعلّم آدم اسماء المسمیات۔ (۲۱) ملزوم بول کر لازم مراد لیا جاتا ہے جیسے فرزدق کے اس قول میں ؎

ساطلب بعد الدار عنکم لتقربوا وتسکب عینای الدموع لتجمد

اس شعر میں آنکھوں کا آنسو بہانا۔ ملزوم ہے اور رنج و ملال اس کا لازم ہے۔ شاعر نے آنکھوں کے آنسو بہانے یعنی ملزوم بولکر رنج و ملال یعنی لازم مراد لیا ہے۔ (۲۲) لازم بول کر ملزوم مراد لینا جیسے عورتوں سے یکسو رہنے کو ازار باندھنے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اگر کسی نے کہا میں نے اپنا ازار باندھ لیا ہے تو اس کلام سے مراد یہ لیجائیگی کہ اس نے عورت سے علیحدگی اختیار کرلی ہے پس اس مثال میں ازار باندھنا لازم ہے اور عورت ملزوم ہے۔ لازم بولا گیا اور ملزوم مراد لیا گیا ہے۔ (۲۳) خاص بولنا اور عام مراد لینا جیسے خذ من اموالھم صدقۃ میں خطاب خاصکر آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے فرمایا گیا ہے مگر عام مراد ہے، ہر زمانے کے حاکم مراد ہیں کہ وہ اپنے اپنے زمانے میں اغنیاء سے زکوٰۃ وصول کریں۔ (۲۴) عام بول کر خاص مراد لیا جائے جیسے کسی شخص کو سزا و تنبیہ دیتے ہوئے عام لفظ استعمال

کرنا۔ لوگ فلاں فلاں غلطیاں کرتے ہیں۔ عام لفظ بولا گیا مگر مخصوص وہ شخص مراد ہے جس کو تنبیہ کی جارہی ہے۔
مذکورہ بالا چوبیس علاقات مجاز کے ہیں اور پچیسواں علاقہ استعارہ کا ہے اسلئے پچیس علاقے بیان کردیئے گئے مگر یہ تعداد غور وفکر کے بعد بیان کی گئی ہے۔ اہل بیان اس میں اضافہ بھی کرسکتے ہیں۔

كما في تسمية الشجاع اسدًا والمطر سماءً نشرٌ على غير ترتيب اللف فان الاول مثالٌ للاتصال المعنوي اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان في معنى لازم مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو الشجاعة اعني الجرأة فلا يسمى الرجل اسدًا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثاني مثال للاتصال الصوري فان صورة المطر يتصل بصورة السماء يعني السحاب فان العرف يسمي كل ما علاك واظلك سماءً والمطر ينزل من السحاب فيكون متصلاً به ثم بين ان هذين القسمين كما وجدا في الحسيات والمحاورات كذلك وجدا في الاحكام الشرعية فقال وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة يعني ان العلاقة بين الشيئين من حيث كون الاول سببًا للثاني او مسببًا عنه او كون الاول علة للثاني او معلولاً له نظير الاتصال الصوري من الحسيات فان المسبب يتصل بالسبب ويجاوره صورةً وكذا المعلول يتصل بالعلة ويجاورها كالماء يتصل بالشراء وملك المتعة يتصل بملك الرقبة۔

ترجمہ جیسے شجاع کو اسد اور مطر کو سماء سے موسوم کرتے ہیں۔ یہ مثال لف ونشر مرتب کے طور پر ہے کیونکہ اول اتصالِ معنوی کی مثال ہے اسلئے کہ رجلِ شجاع اور ہیکل معلوم دونوں معنٰے لازم مشہور میں شریک ہیں اور ہیکل معلوم کیلئے خاص ہے اور وہ شجاعت وبہادری ہے یعنی جرأت پس رجل کو حیوانیت کیوجہ سے اسد نہیں کہا جاتا کیونکہ حیوانیت اسد کے ساتھ خاص نہیں ہے اور نہ ہی اس بخار اور بدبو کیوجہ سے کہا جاتا ہے کیونکہ یہ مشہور نہیں ہے۔ اور دوسری مثال متن میں اتصالِ صوری کی ہے کیونکہ مطر کی صورت آسمانی صورت سے متصل ہے یعنی ابر سے متصل کو سماء بولتے ہیں کیونکہ جو چیز بلندی پر ہو اور سایہ دینے والی ہو اس کو سماء کہتے ہیں ابر میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے اور مطر بادلوں سے نازل ہوتی ہے لہٰذا وہ سماء یعنی ابر سے متصل ہے۔
پھر مصنفؒ نے بیان فرمایا کہ جس طرح یہ دونوں قسمیں حسیات اور محاورات میں پائی جاتی ہیں اسی طرح احکام شریعت میں بھی پائی جاتی ہیں لہٰذا فرمایا اور احکام شرعیہ میں سببیت اور تعلیل میں جو اتصال ہے وہ اتصال صوری کی مثال ہے مطلب یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اس طرح کا تعلق ہونا کہ شے اول ثانی کیلئے سبب ہو یا ثانی کا مسبب ہو۔ یا دو چیزوں میں سے اول علت ہو ثانی کیلئے یا ثانی کیلئے معلول ہو۔ حسیات میں اتصال صوری کی نظیر ہے کیونکہ مسبب

اپنے سبب کے ساتھ متصل ہوا کرتا ہے اور صورۃً اس کا مجاور ہوتا ہے۔ ایسے ہی معلول بھی اپنی علت سے متصل اور اس کا مجاور ہوتا ہے جس طرح ملک شراء کے متصل ہوتی ہے اور ملک متعہ ملک رقبہ کے متصل ہوتی ہے۔

تشریح اوپر بیان کیا جاچکا ہے۔ مجاز مرسل کے جمیع علاقے اتصالِ صوری کے ہیں اور علاقہ تشبیہ کو اتصال معنوی کہا تھا۔ اس عبارت سے بلا ترتیب لف ونشر مرتب کے ماتن نے ان دونوں کی مثالیں تحریر فرمایا۔ ان دونوں مثالوں میں سے اول مثال اتصالِ معنوی کی اور دوسری مثال اتصالِ صوری کی ہے حالانکہ ماتن نے ان میں اتصال صوری کو پہلے ذکر کیا تھا اور اتصالِ معنوی کو بعد میں ذکر کیا تھا۔ بہرحال مثال تسمیۃ الشجاع اسد کے کسی بہادر آدمی کا نام شیر رکھدینا۔ یہ اتصالِ معنوی کی مثال ہے۔ کیونکہ رجل شجاع اور اسد دونوں ایک معنٰے میں شریک ہیں اور وہ معنٰے صرف شیر کے ساتھ خاص ہیں وہ ہے دلیری اور بہادری۔ اور شیر کا یہ وصف خاص عوام وخواص سب جانتے ہیں اسی وجہ سے بطور استعارہ بہادر آدمی کو اسد کہدیا جاتا ہے اور رہا حیوان ہونا تو صرف شیر ہی کے ساتھ حیوانیت خاص نہیں ہے۔ اسی طرح جس آدمی کا منہ گندا ہو اور بدبو آتی ہو اس گندہ دہنی کیوجہ سے رجل شجاع کو اسد نہیں کہا گیا ہے۔ اس لئے گندہ دہن ہونے میں شیر ہر خاص وعام میں مشہور نہیں ہے جس طرح شجاعت اور دلیری میں شیر مشہور ہے۔

دوسری مثال اتصالِ صوری کی ہے۔ یعنی تسمیۃ المطر سماءً۔ بارش کا نام آسمان رکھدینا۔ کیونکہ مطر یعنی بارش کی صورت سماء (یعنی بادل) کی صورت سے متصل ہے اور مثال میں سماء بولا گیا ہے مگر بادل مراد لئے گئے ہیں کیونکہ عرب کے عرف میں ہر اوپر کی چیز کو سماء سے تعبیر کیا جاتا ہے تو چونکہ بادل بھی اوپر اور فوق میں ہوتا ہے اس لئے بادل کو بھی سماء کہدیا گیا ہے۔ قرآن پاک میں بھی فرمایا گیا" اَوْ کَصَیِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ یعنی آسمان سے موسلا دھار بارش کیطرح۔ تو اس جگہ بھی سماء سے بادل مراد ہیں اور چونکہ بارش ہمیشہ بادل ہی سے برستی ہے اس لئے مطر کا صورۃً اتصال سماء سے ہوا اور جب مطر کا اتصال بادل (یعنی سماء) سے ہے تو اس اتصالِ صوری کیوجہ سے مجازاً مطر کو سماء (بادل) کہدیا گیا ہے۔

ثم بیّن ان ھٰذین القسمین الخ اس کے بعد مصنفؒ نے بیان فرمایا کہ اتصالِ صوری ومعنوی کی دونوں صورتیں جس طرح محسوسات اور محاورات میں پائی جاتی ہیں اسی طرح شرعی احکام میں بھی پائی جاتی ہیں اسلئے فرمایا۔

وفی الشرعیات الاتصال الخ۔ شرعیات میں احکام شرع سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ایسے معنٰے پر دلالت کرتے ہوں جن پر ایسے فوائد مرتب ہوں جن کا شریعت میں اعتبار کیا گیا ہے۔ جیسے احکام شرع میں ایک اتصال سبب اور علت کا ہوتا ہے۔ اس اتصال کا نام اتصالِ صوری ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان اس قسم کا علاقہ اور اتصال کہ اول چیز دوسری کیلئے سبب ہو اور دوسری چیز مسبب ہو۔ یا اس قسم کا تعلق ہو کہ شئ اول علت اور ثانی معلول ہو ان دونوں کو اتصالِ صوری اور حسی کہا جاتا ہے اس لئے مسبب صورۃً سبب سے ملا ہوا اور متصل ہوتا ہے۔ اسی طرح علت بھی اپنے معلول سے صورۃً متصل اور قریب ہوتی ہے۔ لہٰذا سبب مسبب اور علت ومعلول کے

درمیان اتصال صوری پایا جانا متحقق ہوگیا۔ مثال کے طور پر شراء علت ہے اور ملک معلول اور اس سے متصل ہوتی ہے کیونکہ خریداری تام ہوتے ہی فوراً خریدنے والے کے لئے ملک ثابت ہو جاتی ہے۔

دوسری مثال ملکِ رقبہ سبب ہے ملک بضع کیلئے اور ملکِ بضع مسبب ہے اور دونوں ایک دوسرے کے متصل اور قریب ہوتے ہیں۔

علت اور سبب کا فرق:۔ شرعاً علت وہ چیز ہے جس کو حکم مطلوب کیلئے وضع کیا گیا ہو لہٰذا اگر کسی جگہ حکم نہ پایا جائے تو اس جگہ علت بھی متحقق نہ ہوگی۔ اور حکم کا واجب ہونا اور حکم کا وجود دونوں کے دونوں علت کی جانب منسوب ہوتے ہیں جیسے لفظ نکاح ملکِ بضع کے افادہ کیلئے وضع کیا گیا اور نکاح کی جانب ملک بضع کا وجود اور وجوب منسوب ہیں لہٰذا معلوم ہوا نکاح ملک متعہ وبضعہ کے لئے علت ہے۔ اسی طرح سبب وہ ہے جو علت کی مشروع نہ ہو۔ بلکہ اس کا کام صرف یہ ہے۔ وہ حکم کی جانب مفضی اور پہنچانے والا ہوتا ہے اور سبب اور حکم کے درمیان ایک امر ہوتا ہے جس کی جانب حکم منسوب ہوتا ہے لہٰذا سبب کی جانب حکم اور وجوب حکم میں سے کوئی منسوب نہیں ہوتا۔ مثلاً شراء ملکِ بضعہ کا سبب ہے اور شراء ملک بضع کی جانب صرف مفضی ہے۔ شراء کی جانب ملکِ بضع کا حکم اور وجوب کوئی منسوب نہیں ہے بلکہ شراء اور ملکِ بضع کے درمیان جو ملک رقبہ ہے اسی کیطرف ملک بضع کا وجود اور وجوب دونوں منسوب ہیں اسی وجہ سے کبھی کبھی شراء تو پائی جاتی ہے مگر ملک بضع نہیں پائی جاتی جیسے ایک شخص نے اپنی رضاعی بہن کو خرید لیا تو شراء پائی گئی مگر ملک متعہ نہیں پائی گئی۔ اور اگر کسی اجنبیہ عورت کو خریدا تو شراء کے ساتھ ملک متعہ بھی خریدنے والے کو حاصل ہوگیا۔ یہ سبب کی مثال ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا شراء ملک متعہ کا سبب تو ہے مگر علت نہیں ہے اور سبب وعلت کے مابین یہی فرق ہے۔

وَالاتصالُ فِي معنى المشروعِ كيفَ شُرِعَ نظيرُ المعنى اي العلاقةُ في المعنى الّذي شرعَ المشروعُ لاجلِه حالَ كونِه باَيّةِ كيفيةٍ شُرِعَ نظيرُ الاتصالِ المعنوي فِي المحسوساتِ كالاتصالِ بينَ الكفالةِ وَالحوالةِ فِي كونِهما توثيقاً للدّينِ وبينَ الصّدقةِ وَالهبةِ في كونِهما تمليكاً بغيرِ عوضٍ وَامثالِه ثمّ بعدَ ذٰلك تركَ المصنّفُ تفصيلَ الاتصالِ المعنويِّ وَذكرَ بعضَ انواعِ الاتصالِ الصوريِّ ليبتنيَ عليهِ الفرقُ بينَ العلةِ والسّببِ فقالَ والاولُ على نوعينِ اي الاتصالُ من حيثُ السّببيةِ والتعليلِ يتنوّعُ على نوعينِ لِانّ السّببيّةَ قدّمَها حيثُ قالَ احدُهما اتصالُ الحكمِ بالعلةِ كاتصالِ الملكِ بالشراءِ وَانّه يُوجبُ الاستعارةَ مِنَ الطرفينِ فيجوزُ اَنْ تُذكرَ العلةُ ويُرادُ الحكمُ وَانْ يُذكرَ الحكمُ وَيرادُ العلةُ لِانّ الحكمَ يحتاجُ الى العلةِ مِن حيثُ الثبوتِ وَالعلةُ محتاجةٌ الى الحكمِ مِن حيثُ الشرعيةِ اِذ لم تُشرعِ العلةُ الّا للحكمِ فجاءَ الافتقارُ مِنَ الطرفينِ والاصلُ في الاستعارةِ اَن يُذكرَ المفتقرُ اليهِ وَيُرادُ المفتقرُ فتصحُّ الاستعارةُ مِنَ الجانبينِ۔

ترجمہ

اور معنیٰ مشروع میں اتصال کہ وہ مشروع کس طرح پر ہوا اتصال لغوی کی مثال ہے یعنی علاقہ فی المعنیٰ جس کی وجہ سے حکم مشروع، مشروع اور جائز ہوا۔ اس حال میں کہ کس کیفیت سے مشروع ہوا۔ محسوسات میں اتصال معنوی کی مثال جیسے کفالہ اور حوالہ کے درمیان کا اتصال اس سلسلے میں کہ دونوں قرض کیلئے توثیق کا کام دیتے ہیں اور صدقہ اور ہبہ کے درمیان اتصال اس بات میں ہے کہ دونوں بلا کسی عوض کے تملیک ہوتی ہے اور اس جیسی دوسری مثالیں۔ اس کے بعد ماتن مصنفؒ نے اتصال معنوی کی تفصیل کا بیان ترک کردیا اور اتصال صوری کی کچھ مثالوں کو بیان کیا تاکہ اس پر علت اور سبب کے درمیان کے فرق کی بنیاد قائم ہوسکے لہٰذا فرمایا۔ اتصال کی پہلی قسم دو قسموں پر مشتمل ہے یعنی وہ اتصال جو سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں کیونکہ سببیت نوع آخر ہے اور تعلیل دوسری نوع ہے اور چونکہ علاقہ تعلیل اشرف ہے بمقابلہ علاقہ سببیت کے اسلئے اس کو مقدم ذکر کیا چنانچہ فرمایا۔ دونوں میں سے ایک حکم کا علت سے اتصال ہے جس طرح ملک کا اتصال شراء کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ اتصال طرفین سے استعارہ کو ثابت کرتا ہے۔ پس جائز ہے کہ علت ذکر کی جائے اور حکم مراد لیا جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ حکم ذکر کیا جائے اور علت مراد لی جائے کیونکہ حکم علت کا اپنے ثبوت میں محتاج ہے اور علت محتاج ہے حکم کے مشروع ہونے کے لحاظ سے کیونکہ علت نہیں مشروع ہوئی مگر حکم کے لئے۔ "اور استعارہ میں اصل یہ ہے کہ محتاج الیہ ذکر کیا جائے اور محتاج مراد لیا جائے۔ لہٰذا استعارہ دونوں جانب سے صحیح ہے۔

تشریح

اتصال معنوی کی مثال:۔ جن معنے کی بناء پر ایک حکم مشروع ہوا ہے اگر دوسرے مشروع میں بھی وہ معنے پائے جائیں ان دونوں عقود مشروعہ میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے استعارہ کیا جاسکتا ہے اور مجازاً ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال بھی کیا جاسکتا ہے جیسے کفالہ اور حوالہ میں۔ کیونکہ کفالہ اور حوالہ میں سے ہر ایک اس بارے میں شریک ہیں، دونوں قرض کی توثیق کرتے ہیں۔ یعنی حوالہ بولکر کفالہ، اور کفالہ بولکر استعارۃً اور مجازاً مراد لینا درست ہے۔ چنانچہ حضرات فقہاء نے فرمایا کفالہ اصیل کی برات کی شرط کے ساتھ حوالہ کہلاتا ہے اور حوالہ عدم برات کی شرط کے ساتھ کفالہ کہلاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ کفالہ کی صورت میں مکفول عنہ یعنی اصیل مطالبہ سے بری نہیں ہوا کرتا بلکہ مالک اور مکفول لہ کو جس طرح کفیل سے مطالبہ کرنیکا حق ہے اسی طرح مکفول عنہ سے بھی مطالبہ کا حق ہوتا ہے۔

اور حوالہ میں اصیل یعنی قرض لینے والا مدیون مطالبہ سے بری ہوجاتا ہے چنانچہ جس کیلئے حوالہ کیا گیا ہے یعنی محتال لہ اور قرض دینے والا قرض خواہ کا صرف یہ حق ہوتا ہے کہ وہ ضامن یعنی محتال علیہ سے اپنے حق کا مطالبہ کرے اور محیل سے مطالبہ کرنیکا حق نہیں۔

اسی طرح صدقہ اور ہبہ دونوں اس میں شریک ہیں۔ دونوں میں سے ہر ایک بغیر عوض کے مالک بنانیکا ذریعہ ہیں۔ ہبہ بھی اور صدقہ بھی لہٰذا دونوں میں اس اتصال اور اشتراک کی بناء پر ہبہ کا لفظ صدقہ کے لئے اور صدقہ کا لفظ ہبہ کیلئے استعارہ کے طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے یعنی صدقہ بول کر ہبہ اور ہبہ بول کر صدقہ مراد لیا جاسکتا ہے۔

جیسے ایک شخص نے صدقہ کرنیکے ارادہ سے کہا۔ میں نے یہ چیز تجھ کو ہبہ کردی تو یہ صدقہ شمار ہوگا اور دینے والے کو اب اس چیز کے واپس لینے کا حق نہ ہوگا اس وجہ سے صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے۔

اور اگر کسی مالدار سے کہا میں نے یہ چیز تمکو صدقہ کردیا اور ارادہ ہبہ کا تھا تو صدقہ بول کر ہبہ کا ارادہ کرنا درست ہے اور دی ہوئی چیز کو واپس لینے کا حق دینے والے کو حاصل ہوگا اور وہ اپنی دی ہوئی چیز کو واپس لے سکتا ہے۔

ثم بعد ذلك ترك المصنف الخ۔ اس کے بعد پھر ماتن نے اتصال معنوی کی تفصیل کو ترک کردیا، ذکر نہیں فرمایا اور اتصال صوری کی بعض صورتوں کو ذکر کیا ہے تاکہ علت اور سبب کے درمیان فرق کو بیان کریں پس فرمایا۔

والاول علی نوعین الخ۔ معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی کے مابین اتصال صوری شرعی جو سببیت اور علت کی وجہ سے ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں کیونکہ سبب اور علت دو علیحدہ علیحدہ قسم ہیں اور ان دونوں میں سے تعلیل اور علت کا علاقہ سببیت کے علاقہ سے اشرف ہے اس لئے علاقہ تعلیل سے بیان کیا اور سببیت کے علاقہ کو بعد میں ذکر کیا ہے۔ اشرف ہونیکی وجہ یہ ہے کہ علاقہ تعلیل یا علت حکم کے وجود کے وقت موجود ہوتی ہے اور علت کے موجود نہ ہونیکی صورت میں حکم معدوم ہوتا ہے مگر سبب میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ سبب کی جانب حکم وجود و عدم دونوں ہی میں منسوب نہیں ہوتا اسی شرافت کی بنا پر تعلیل کے علاقے کو مقدم ذکر کیا ہے۔

اتصال صوری کی مذکورہ دونوں اقسام میں سے اول قسم یہ ہے کہ حکم علت کے ساتھ متصل ہو جس طرح ملک شراء کے ساتھ متصل ہوتی ہے اور چونکہ شراء کا ملک اثر ہے کیونکہ حکم اور اثر کو کہتے ہیں جو کسی شئی پر مرتب ہو۔ اور علت وہ ہوتی ہے جس پر حکم مرتب ہوتا ہے پس شراء علت ہے کیونکہ شراء اس لئے وضع کی گئی ہے تاکہ اس پر ملک مرتب ہو۔

مصنفؒ نے فرمایا اس قسم میں استعارہ جانبین سے درست ہے۔ لہٰذا علت بول کر حکم اور حکم بول کر علت مراد لے سکتے ہیں کیونکہ استعارہ میں محتاج الیہ کو ذکر کرکے محتاج کو مراد لیا جاتا ہے اور حکم اور علت دونوں محتاج الیہ بھی ہیں اور محتاج بھی ہیں لہٰذا جب دونوں میں سے ہر ایک محتاج اور محتاج الیہ ہیں تو ایک کو ذکر کرکے دوسرے کو مراد لیا جاسکتا ہے۔ اور جس جگہ حکم ثابت کرنا جائز نہ ہو اس جگہ علت بھی بیکار ہوتی ہے جیسے کسی نے حُر کو خریدا تو یہ شراء بیکار ہوگی کیونکہ حکم یعنی ملک حر ممکن نہیں ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ حکم اور علت دونوں محتاج اور محتاج الیہ ہیں اسلئے ایک بولکر دوسرا اور دوسرا بولکر اول مراد لیا جاسکتا ہے۔

حتی اذا قال ان اشتریت عبداً فھو حرٌ و نوی بہ الملك او قال ان ملکت عبداً فھو حرٌ و نوی بہ الشراء یُصدَّقُ فیھما دیانۃً تفریعٌ للاستعارۃ العلۃ للحکم وعکسہ فان الشراء علۃٌ والملكُ معلولٌ والاصلُ فی الشراء ان لا یشترط اجتماعَ الکلِّ فی الملكِ والاصلُ فی

الملک ان یشترط الاجتماع عرفا فان اشتری نصف عبد وباعہ ثم اشتری النصف الاخر یعتق ھذا النصف فی صورۃ الشراء لا فی صورۃ الملک باعتبار المعنی الحقیقی لا فی صورۃ الملک باعتبار المعنی الحقیقی فان قال اردت باحدھما الاخر یصدق فی الصورتین دیانۃ لصحۃ الاستعارۃ فیعتق نصف العبد الباقی فی صورۃ مانوی الشراء بالملک ولم یعتق فی صورۃ مانوی الملک بالشراء ولکن القاضی لا یصدقہ فی ھذا الاخیر لانہ نوی تخفیفا علیہ فیصیر متھما فی ھذہ النیۃ ھکذا قالوا واعترض علیہ بان فی الصورۃ الاولی ایضا تخفیفا علیہ لان الملک کان اعم من ان یکون بالشراء او بالھبۃ او بالوصیۃ او بالارث والشراء یختص بسبب معین منھا فینبغی ان لا یصدق قضاء فی الاول ایضا ولکن ھذا لا یرد علی المصنف لانہ لم یتعرض لذکر القضاء وھذا کلہ اذا قال عبدا منکرا اما اذا قیل ھذا العبد فالملک والشراء سواء فی انہ لا یشترط الاجتماع فیہ لان التفرق والاجتماع وصف والوصف فی الحاضر لغو وفی الغائب معتبر۔

ترجمہ یہاں تک کہ اگر کوئی شخص ان اشتریت عبدا فھو حر کہے اور اس سے ملک کی نیت کرے۔ یا ان ملکت عبدا فھو حر کہے اور اس سے خریدنے کی نیت کرے تو ان دونوں صورتوں میں دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی یہ علت کا استعارہ حکم کے لئے ہے اور حکم کا استعارہ علت کے لئے تفریع ہے کیونکہ شراء علت ہے اور ملک اس کا معلول ہے اور شراء میں اصل یہ ہے کہ کل کا ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے اور ملک میں اصل یہ ہے کہ عرفاً کل کا اجتماع شرط ہے۔ پس اگر کسی شخص نے نصف عبد خریدا اور اس کو فروخت کر دیا اس کے بعد نصف آخر کو خریدا تو یہ نصف آخر خریدنے کی صورت میں آزاد ہو جائے گا مگر ملک کی صورت میں حقیقی معنے کے اعتبار سے آزاد نہ ہوگا۔ پس اگر وہ شخص کہے کہ میں نے ان دونوں میں سے ایک سے دوسرا مراد لیا ہے تو دونوں صورتوں میں دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ استعارہ کرنا صحیح ہے لہٰذا غلام کا باقی نصف اس صورت میں جبکہ اس نے ملک بول کر شراء کی نیت کی ہو آزاد ہو جائے گا اور اس صورت میں آزاد نہ ہوگا جبکہ اس نے شراء بول کر ملک کی نیت کی ہو لیکن قاضی اس آخری صورت یعنی جس میں اس نے شراء بول کر ملک کی نیت کی ہے تصدیق نہ کریگا کیونکہ اس نے اپنی ذات میں تخفیف کرنیکا ارادہ کیا ہے۔ پس اس کی نیت کرنے میں متہم ہو جائے گا علماء نے ایسا ہی کہا ہے۔ اور مذکورہ قول پر اعتراض کیا گیا ہے کہ پہلی صورت (یعنی جس میں ملک بول کر شراء مراد لیا تھا) میں بھی اس پر تخفیف کرنیکا الزام عائد ہوتا ہے کیونکہ ملک عام ہے شراء سے۔ ہبہ، وصیت اور ارث سب کو شامل ہے اور شراء ایک متعین سبب کیساتھ مخصوص ہے لہٰذا مناسب یہ ہے کہ اول صورت میں بھی قضاءً اس کی تصدیق کی جائے۔ لیکن یہ اعتراض مصنفؒ پر وارد نہیں ہوتا کیوں کہ انھوں نے قضاء کے ذکر کو نہیں چھیڑا۔ یہ پوری تفصیل اس وقت ہے جبکہ قائل نے عبد

کو نکرہ کہا ہو لیکن اگر ہٰذا العبد کہکر متعین کر دیا تو اس بارے میں ملک اور شراء دونوں برابر ہیں کہ اس میں اجتماع کل عبد کا شرط نہیں ہے کیونکہ تفریق اور اجتماعی طور پر ملک میں آجانا وصف ہے اور وصف حاضر میں لغو اور بیکار ہوتا ہے البتہ غائب میں اس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

تشریح اتصال کی اول صورت یہ ہے کہ حکم علت کے ساتھ متصل ہو۔ جیسے ملک شراء کے ساتھ متصل ہوتی ہے اور اس میں استعارہ دونوں جانب سے درست ہے۔ اس اصول پر بطور تفریع کے فرمایا۔ اگر کسی نے کہا ان اشتریت عبدًا فھو حرٌّ۔ اگر میں نے غلام کو خریدا پس وہ آزاد ہے۔ اور اس نے ان ملکت عبدًا فھو حرٌّ۔ کہ اگر میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہے مراد لیا۔ اسی طرح اگر اس نے ان ملکت عبدًا فھو حرٌّ کہا اور ان اشتریت عبدًا فھو حر مراد لیا۔ تو ان دونوں صورتوں میں قائل کی تصدیق دیانۃً کیجائے گی۔ مگر اول صورت میں قاضی کے یہاں قضاءً تسلیم نہ کیجائے گی اور دوسری صورت میں دیانۃً اور قضاءً دونوں میں قبول کی جائیگی۔

بہرحال ملک بول کر شراء مراد لینے کی صورت میں دیانۃً و قضاءً دونوں طرح قائل کی تصدیق کی جائے گی اور شراء بول کر ملک مراد لینے کی صورت میں دیانۃً تو تصدیق کی جائے گی مگر قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس لئے کہ شراء علت ہے اور ملک معلول ہے۔ اور شراء میں اصل یہ ہے کہ بیع کے تمام اجزاء کا ایک وقت میں خریدنے والے کی ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے مثلاً کسی نے نصف غلام کو خریدا پھر فروخت کر دیا پھر ربع کو خریدا اس کو بیچدیا اور باقی ربع کو خریدا اور اس کو بھی فروخت کر دیا۔ مذکورہ جز جز کی صورت میں خریدنے میں یہ شخص اس شے کا خریدار اور مشتری تو ہے ادھر ملک کیلئے اصل یہ ہے کہ عرف کے لحاظ سے اس شے کے تمام اجزاء کا اجتماع شرط ہے لہٰذا اگر کوئی شخص ایک چیز کے نصف حصہ کا مالک ہوا اور اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرے حصہ کا مالک ہوا اور اس کو فروخت کر دیا تو عرفاً اس کو یہ نہیں کہا جاتا کہ یہ آدمی اس شے کا مالک ہے۔

مذکورہ بالا قاعدہ کے مطابق اگر کسی نے ان اشتریتُ عبدًا فھو حرٌّ کہا۔ یہ کہنے کے بعد اس نے یہ کیا کہ نصف غلام خریدا اور اس کو فروخت کر دیا اس کے بعد نصف آخر کو خریدا تو یہ دوسرا نصف حصہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ غلام کے آزاد ہونیکی شرط یعنی غلام کو خریدنا پایا گیا۔ اگرچہ یہ خریداری دو مرتبہ میں متفرق طریقے پر پائی گئی ہے لہٰذا جب شرط پائی گئی تو غلام کا وہ حصہ جو شرط کے پائے جانے کے وقت اس کی ملک میں ہے وہ حصہ آزاد ہو جائیگا اور پہلا حصہ اس لئے آزاد نہیں ہوگا کہ اس وقت شرط نہیں پائی گئی۔ کیونکہ حدیث میں ہے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ لاعتق فیمالا یملکہٗ ابن اٰدم" جس چیز کا ابن آدم مالک نہیں اس میں آزادی نافذ نہیں ہوتی۔

اور اگر کہنے والے نے کہا ان ملکتُ عبدًا فھو حُرٌّ: اگر میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہے اس کے بعد نصف غلام کو خریدلیا اور پھر اس کو فروخت کر دیا اس کے بعد باقی نصف حصہ کو خریدا تو یہ نصف آخر آزاد نہ ہوگا اسلئے کہ آزاد ہونیکے لئے شرط یہ ہے کہ وہ غلام کا مالک ہو اور ملک میں اصل یہ ہے کہ وہ پورے غلام کا مالک ہو اور یہاں

پورا غلام اس کی ملک میں نہیں آیا اسلئے شرط نہیں پائی گئی لہٰذا غلام آزاد نہ ہوگا
شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں اِن اشتریتُ بول کر جب اس نے ان ملکتُ کا ارادہ کیا تو قاضی اس کی تصدیق نہ کریگا بلکہ ان اشتریت عبدًا الخ کی بنیاد پر غلام کے نصف آخر کے آزاد ہونیکا فیصلہ کرے گا کیوں کہ اس صورت میں متکلم نے اپنے لئے تخفیف کا ارادہ کیا ہے اور نیت اپنے مفاد میں کی ہے اس طور پر کہ اس نیت کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا اور نیت نہ ہونیکی صورت میں نصف ثانی غلام کا آزاد ہو جاتا ہے لہٰذا شراء بول کر ملک مراد لینا بالکل متکلم کے حق میں اور مفاد میں ہے اور اس سے غلام کا نقصان ہے اسلئے متکلم متہم بالکذب ہوگیا۔ اس لئے قاضی اسکی نیت کی تصدیق نہ کریگا۔
اس دلیل سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ متکلم نے اگر ملک بولا اور شراء مراد لیا تو قاضی متکلم کی تصدیق کرے گا کیونکہ اس صورت میں متکلم نے اپنے لئے تخفیف کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ ایک درجہ میں تشدید کی نیت کی ہے کیونکہ اس صورت میں غلام کا نصف حصہ آزاد ہو جاتا ہے جس میں متکلم کا نقصان ہے۔
اور ملک بول کر شراء مراد نہ لینے میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا جس میں متکلم کا پورا پورا فائدہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ جب متکلم اپنی نیت میں متہم نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی اس کی تصدیق کر دیگا اور ان ملکتُ پر ان اشتریتُ کا فیصلہ کر دے گا۔
وَاعتُرِضَ علیہ الخ۔ مگر اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے۔ وہ یہ کہ جب متکلم نے اِنْ ملکتُ بول کر اِن اشتریتُ کا ارادہ کیا اس صورت میں بھی متکلم کے حق میں تخفیف کی نیت موجود ہے اور اس میں بھی متکلم کا مفاد ہے کیونکہ ملک عام ہے جو متعدد طریقوں سے حاصل ہوسکتی ہے مثلاً شراء، ہبہ، وصیت، میراث وغیرہ۔ یعنی اِنْ ملکتُ کہنے کی صورت میں متکلم کا غلام کا مالک ہونا اس وقت بھی صادق آئیگا جب اس نے غلام کو خریدا ہو اور اس وقت بھی جب کسی نے متکلم کو ہبہ کر دیا ہو، یا اس کیلئے وصیت کی ہو، یا اس کو وراثت میں غلام ملا ہو۔ اور شراء ان اسباب میں سے صرف ایک سبب کے ساتھ مخصوص ہے جس سے متکلم کا فائدہ ہی فائدہ ہے اور اِنْ ملکتُ کہکر اگر شراء کی نیت نہ کرتا تو مذکورہ دیگر صورتوں سے غلام کا مالک ہونے سے غلام آزاد ہو جاتا اور اس وقت غلام کا فائدہ ہوتا اور متکلم کا نقصان ہوتا۔ اور جب اس نے اِنْ ملکتُ کہا اور شراء کی نیت کی تو صرف شراء کی صورت میں غلام آزاد ہوتا۔ باقی صورتوں میں آزاد نہ ہوگا۔ اس میں متکلم کا فائدہ ہی فائدہ ہے۔ اور فائدہ ہے تو متکلم اپنی نیت میں متہم ہوگیا تو قضاءً اس کی نیت کی تصدیق نہ ہونا چاہئے تھا حالانکہ قضاءً اسکی نیت کا آپ اعتبار کرتے ہیں۔
جواب:۔ شارح نے اس اعتراض کے جواب میں فرمایا "ولکن لا یرد علی المصنف لانہ لم یتعرض لذکر القضاء" شارح نے کہا ماتن پر یہ اعتراض اسلئے وارد نہ ہوگا کیونکہ مصنفؒ نے دونوں ہی صورتوں میں دیانۃً تصدیق کرنیکا تذکرہ کیا ہے مگر قضاءً تصدیق کئے جانیکا ذکر نہیں فرمایا تو جب مصنفؒ نے قضاء کا کوئی تذکرہ نہیں کیا تو اس پر کوئی اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

شارح کا قول :- مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب متکلم نے لفظ عبد کو نکرہ ذکر کیا ہو یعنی اِنْ اشتریتُ عبدًا، اِنْ ملکتُ عبدًا کہا ہو۔ اور اگر نکرہ کے بجائے مذکورہ مثالوں میں عبدًا کو معرفہ ذکر کیا ہے اور کہا ہے "اِنْ ملکتُ ہٰذا العبدَ فہو حرٌّ"، "اِنْ اشتریتُ ہٰذا العبدَ فہو حرٌّ" تو ان دونوں صورتوں میں اجتماع شرط نہ ہوگا۔ اور اجتماع کے شرط نہ ہونے میں ملک اور شراء دونوں ہی برابر ہے۔ اور دونوں صورتوں میں غلام کے جمیع افراد کا ملک کے اندر جمع ہونا شرط نہیں ہے۔ لہٰذا غلام کا آخری نصف حصہ دونوں صورتوں میں آزاد ہو جائیگا کیونکہ تفرق جدا ہونا اور اجتماع ایک جگہ جمع ہونا یہ اوصاف ہیں۔ اور وصف غائب میں معتبر ہوتے ہیں۔ حاضر اور جو موجود ہو اس میں وصف کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

اور عبدًا نکرہ والی صورت میں غلام حاضر اور موجود نہیں بلکہ غائب ہے اس لئے اس میں اوصاف تفرق و اجتماع کے معتبر ہوں گے۔

دیانۃً تصدیق کا مطلب :- یہ ہے کہ اس کے اور خداوند تعالیٰ کے درمیان اس کا قول معتبر ہوگا۔ یعنی مفتی اس کی نیت کے مطابق فتویٰ دے گا۔ اور قضاءً تصدیق کا مطلب یہ ہے کہ جب قاضی کے یہاں یہ مسئلہ پیش کیا جائیگا تو قاضی اسکی نیت کے موافق فیصلہ صادر کردے گا اور قضاءً تصدیق نہ کرنیکا مطلب یہ ہے کہ قاضی اس کی نیت کے مطابق فیصلہ نہ کریگا۔

وَالثَّانِي اِتِّصَالُ الْمُسَبَّبِ بِالسَّبَبِ اَلْمُرَادُ بِالسَّبَبِ مَا لَا يَكُونُ عِلَّةً اُضِيفَ اِلَيْهَا الْحُكْمُ وَفِي الْاِصْطِلَاحِ مَا يَكُونُ طَرِيقًا اِلَى الْحُكْمِ وَلَا يُضَافُ اِلَيْهِ وُجُوبٌ وَلَا وُجُودٌ وَلَا تُعْقَلُ فِيهِ مَعَانِي الْعِلَلِ لٰكِنْ يَتَخَلَّلُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحُكْمِ عِلَّةٌ يُضَافُ اِلَيْهَا كَمَا سَيَاْتِي۔ كَاتِّصَالِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ فَاِنَّهُ اِذَا قَالَ لِاَمَتِهِ اَنْتِ حُرَّةٌ يَزُولُ بِهِ مِلْكُ الرَّقَبَةِ وَبِوَاسِطَةِ زَوَالِهِ يَزُولُ مِلْكُ الْمُتْعَةِ فَلَا يَحِلُّ الْوَطْئُ بَعْدَهُ اِلَّا بِالنِّكَاحِ وَهٰكَذَا اِتِّصَالُ ثُبُوتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِثُبُوتِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ بِاَنْ يَقُولَ اشْتَرَيْتُ هٰذِهِ الْاَمَةَ فَيَثْبُتُ بِهِ مِلْكُ الرَّقَبَةِ وَبِوَاسِطَةِ ثُبُوتِهِ يَثْبُتُ مِلْكُ الْمُتْعَةِ۔

ترجمہ اور دوسری قسم مسبب کا سبب سے متصل ہونا ہے اور سبب سے مراد وہ چیز ہے جو ایسی علت نہ ہو جس کی طرف حکم منسوب ہو اور اصطلاح میں سبب اس چیز کو کہتے ہیں جو حکم کی طرف جانیوالی راہ ہو جس کیطرف نہ وجوب منسوب ہوتا ہے نہ وجود اور اس میں علتوں کے معانی بھی نہ سمجھے جاتے ہوں لیکن سبب کے اور حکم کے درمیان کوئی علت ایسی موجود ہو جس کی طرف حکم مضاف ہو جیساکہ اس کی مثال آئندہ آئے گی۔ جیسے ملک متعہ کے زوال کا ملک رقبہ سے متصل ہونا۔ چنانچہ جب اس نے اپنی باندی سے کہا "انتِ حرۃٌ"

تو ملکِ رقبہ زائل ہو جائے گی تو اس کے زوال کیواسطہ سے ملکِ متعہ بھی زائل ہو جائے گی پس اس کے بعد وطی حلال نہیں ہے یہاں تک کہ وہ نکاح کر لے۔ اسی طرح ملکِ متعہ کا ثبوت ملکِ رقبہ کے ثبوت سے متصل ہے۔ مثلاً یوں کہا "اشتریتُ ہٰذہ الامۃ" تو شراء سے ملک رقبہ ثابت ہو جائے گی اس ملک کے ثبوت کے واسطہ سے ملک متعہ بھی ثابت ہو جائے گی۔

تشریح والثانی اتصال المسبب الخ دوسری قسم یہ ہے کہ مسبب اپنے سبب کے ساتھ متصل ہو۔ یہ اتصال شرعی صوری کی دوسری قسم ہے۔ اس جگہ سبب سے وہ شئی ہے جو علت نہ ہو اور اس کی جانب حکم براہ راست منسوب نہ ہو۔

اور علماء اصول فقہ کی اصطلاح میں سبب وہ چیز ہے جو حکم تک جانیوالا راستہ ہو گویا سبب اس واسطے کا نام ہے جو حکم تک جاتا ہو اور اس کی جانب وجوب حکم اور وجود حکم میں سے کوئی بھی منسوب نہ ہو اور نہ علت کے معنٰے پائے جاتے ہوں۔ ہاں اس واسطہ اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جسکی جانب حکم منسوب ہو۔ اس مقام پر شارح نے وجوب کی قید کا اضافہ کیا ہے جس سے علت خارج ہو گئی کیونکہ علت کی جانب وجوب حکم منسوب ہوتا ہے اور دوسری قید وجود کی لگائی ہے اس قید کی بناء پر شرط خارج ہو گئی کیونکہ وجود حکم شرط ہی کی جانب منسوب ہوتا ہے اور جہاں تک سبب کا تعلق ہے تو اس کی جانب وجود حکم اور وجوب حکم میں سے کوئی منسوب نہیں ہوتا۔

کاتصال زوال ملک المتعۃ الخ۔ جس طرح ملک بضعہ کا زائل ہونا ملک رقبہ کے زائل ہونے کے ساتھ متصل ہوتا ہے۔ اس قسم کی مثال میں مصنف نے فرمایا۔ ملک متعہ کا زوال ملک رقبہ کے زوال سے متصل ہونیکی مثال اتصال سبب بالسبب کی مثال ہے جو اس طرح ہے۔ اذا قال لامتہ انت حرۃ یزول بہ ملک الرقبۃ کہ جب کسی نے اپنی باندی سے کہا تو آزاد ہے تو اس قول کی بناء پر ملک رقبہ زائل ہو جائے گی اور وہ آزاد ہو جائیگی اور ملک رقبہ کے زوال کے توسط سے ملک متعہ بھی زائل ہو جائیگی اس لئے آقا کے لئے اب اس آزاد کردہ باندی سے وطی کرنا حلال نہ ہوگا۔

الا بالنکاح الخ۔ علاوہ اس کے کہ آزاد کرنیکے بعد آقا اس باندی سے بعد میں نکاح کرے۔ اس مثال میں انت حرۃٌ (تو آزاد ہے) سبب ہے اور زوال ملک متعہ مسبب ہے اور سبب و مسبب دونوں کے درمیان زوال ملک رقبہ علت ہے اور وہ ایسی علت ہے جس کے توسط سے حکم یعنی ملک متعہ کا زوال سبب یعنی انت حرۃ کی جانب منسوب ہے۔ خلاصہ یہ کہ زوال ملک متعہ زوال ملک رقبہ کی طرف بلا واسطہ مضاف ہے اور سبب کی جانب یعنی انت حرۃ کی جانب زوال ملک رقبہ سے واسطہ کے ساتھ منسوب ہے اور مسبب یعنی ملک متعہ کا زوال ملک رقبہ کے زوال کے توسط سے سبب یعنی انت حرۃ سے متصل ہے کیونکہ جب آقا نے اپنی باندی کو انتِ حرۃٌ کہا تو متصلاً ہی ملک رقبہ اور ملک متعہ دونوں زائل ہو گئے۔ اسی طرح اتصال مسبب بالسبب کی مثال ملک متعہ کے ثبوت کا ملک رقبہ کے ثبوت کے ساتھ متصل ہونا ہے جس کی صورت یہ ہے کہ جب کسی شخص نے کسی باندی کو خریدنے کیلئے کہا اشتریتُ ہٰذہ الامۃ میں نے اس باندی کو خرید لیا اور مالک نے کہا بعتُ میں نے فروخت کر دیا تو اس بیع سے مشتری کیلئے ملک رقبہ ثابت ہو جائیگا اور ملکِ

رقبہ کیواسطے سے ملک متعہ بھی ثابت ہو جائیگا۔ مذکورہ مثال میں عقد بیع سبب ہے۔ ملک متعہ کا ثبوت مسبب ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان ملک رقبہ کا ثبوت ایک علت ہے اور یہ ایسی علت ہے جس کے توسط سے ملک متعہ کا ثبوت سبب یعنی عقد بیع کی جانب منسوب ہوگا اور مسبب یعنی ثبوت ملک متعہ سبب عقد بیع سے متصل ہوگا اور بیع تام ہوتے ہی مشتری کے باندی پر ملک متعہ ثابت ہو جائے گا۔

اس جگہ ثبوت ملک رقبہ سے عقد بیع مراد ہے مگر چونکہ ملک متعہ کا ثبوت عقد بیع کے ساتھ اتصال ثبوت ملک رقبہ کے واسطہ سے ہوا کرتا ہے اسی لئے شارح نے بھی ثبوت ملک رقبہ تحریر کر دیا ہے۔

فَيَصِحُّ اسْتِعَارَةُ السَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُوْنَ عَكْسِهٖ بِأَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ حُرَّةٌ وَّيُرِيْدُ بِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ اَوْ تَقُوْلُ بِعْتُ نَفْسِيْ مِنْكَ وَتُرِيْدُ بِهِ النِّكَاحَ وَلَا يَجُوْزُ اَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ وَيُرِيْدُ اَنْتِ حُرَّةٌ وَ اَنْ يَّقُوْلَ نَكَحْتُكِ وَيُرِيْدُ بِعْتُكِ لِاَنَّ الْمُسَبَّبَ مُحْتَاجٌ اِلَى السَّبَبِ مِنْ حَيْثُ الثُّبُوْتِ وَالسَّبَبُ لَا يَحْتَاجُ اِلَى الْمُسَبَّبِ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِيَّةِ لِاَنَّ الْعِتَاقَ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا لِاَجْلِ زَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَزَوَالُ مِلْكِ الْمُتْعَةِ اِنَّمَا حَصَلَ مَعَهٗ اِتِّفَاقًا فِيْ بَعْضِ الْاَحْيَانِ وَكَذَا الْبَيْعُ اِنَّمَا شُرِعَ لِمِلْكِ الرَّقَبَةِ وَحِلُّ الْوَطْءِ اِنَّمَا حَصَلَ مَعَهٗ اِتِّفَاقًا فِيْ بَعْضِ الْاَحْوَالِ فَلَا يَجُوْزُ اَنْ يُّذْكَرَ الْمُسَبَّبُ وَيُرَادَ بِهِ السَّبَبُ اِلَّا اِذَا كَانَ الْمُسَبَّبُ مُخْتَصًّا بِالسَّبَبِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنِّيْۤ اَرٰىنِيْۤ اَعْصِرُ خَمْرًا فَاِنَّ الْخَمْرَ لَا يَكُوْنُ اِلَّا مِنَ الْعِنَبِ فَيَجِيْءُ الْاِفْتِقَارُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ۔

ترجمہ چنانچہ سبب کا استعارہ حکم کیلئے صحیح ہے لیکن اس کے برعکس درست نہیں ہے مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کو "انت حرۃ" کہے اور اس سے انت طالق مراد لے۔ یا عورت کہے "بعت نفسی منک" اور اس سے نکاح مراد لے تو ان صورتوں میں (جبکہ سبب بول کر مسبب مراد لیا جاتا ہے) استعارہ صحیح ہوگا۔ اور جب کوئی شخص انت طالق کہے اور اس سے انت حرۃ مراد لے یا کوئی نکحتک کہے اور اس سے بعتک مراد لے تو ان صورتوں میں (جبکہ مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے) استعارہ صحیح نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ مسبب ثبوت کے لحاظ سے سبب کا محتاج ہوتا ہے اور سبب شرعی اعتبار سے مسبب کا محتاج نہیں ہوتا اس وجہ سے کہ عتاق نہیں مشروع ہوا لیکن ملک رقبہ کے زوال کیلئے اور ملک متعہ کا زوال اتفاقاً اس کے ساتھ بعض اوقات حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بیع ملک رقبہ کیلئے مشروع ہوئی ہے اور وطی کی حلت اتفاق سے بعض احوال میں اس کے ساتھ حاصل ہو جاتی ہے لہٰذا یہ جائز نہیں ہے کہ مسبب کو ذکر کیا جائے اور سبب مراد لیا جائے ہاں اس صورت میں جبکہ مسبب مخصوص ہو سبب کے ساتھ جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول حکایت کرتے ہوئے "انی ارانی اعصر خمرا" (میں دیکھتا ہوں کہ شراب نچوڑ رہا ہوں) حالانکہ شراب نچوڑی نہیں جاتی بلکہ انگور نچوڑا جاتا ہے پس یہاں مسبب ذکر کیا گیا ہے اور سبب مراد لیا گیا ہے کیونکہ اصل شراب انگور ہی سے ہوتی ہے لہٰذا یہاں افتقار دونوں جانب سے ثابت ہوا۔

تشریح

مصنفؒ نے کہا اتصال صوری کی اس دوسری قسم میں استعارہ صرف ایک جانب سے درست ہے۔ سبب بول کر مسبب مراد لینا درست ہے مگر مسبب یعنی حکم بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے یعنی سبب بول کر مسبب مراد لینا درست ہے مگر مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "انتِ حرۃٌ" (تو آزاد ہے) اور انت طالق مراد لیا یعنی تجھکو طلاق ہے۔ تو درست ہے۔ اگر کسی آزاد عورت نے کسی مرد سے کہا "بعتُ نفسی منک" (میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کر دیا۔ اور اس سے نکاح کے معنے مراد لیا تو درست ہے اس لئے کہ بیع جس کے ذریعہ ملکِ رقبہ ثابت ہوتا ہے وہ سبب ہے اور نکاح جس کے ذریعہ ملک متعہ ثابت ہوتا ہے وہ مسبب ہے۔ اور سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے۔ اس لئے لفظ بیع بول کر نکاح مراد لینا بھی درست ہوگا۔

دوسری مثال :۔ اگر کسی نے اپنی باندی سے کہا انتِ طالقٌ اور انتِ حرۃٌ مراد لیا تو یہ جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ انتِ طالقٌ ملک متعہ کے زوال پر دلالت کرتا ہے وہ مسبب ہے اور انتِ حرۃٌ جو کہ زوال ملک رقبہ پر دال ہے وہ سبب ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں۔ اس لئے انت طالقٌ بولیں اور انت حرۃٌ مراد لیں یہ درست نہیں۔

تیسری مثال :۔ کسی نے اپنی باندی سے کہا "نکحتکِ" (میں نے تجھ سے نکاح کر لیا) اور بعتکِ (میں نے تجھکو فروخت کر دیا) مراد لیا۔ تو یہ بھی درست نہیں۔ کیونکہ نکاح ملک بضعہ کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے مسبب ہے اور بیع جو ثبوت ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے۔ اس جگہ سبب ہے۔ اور مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے اس لئے نکاح بول کر بیع مراد لینا بھی درست نہیں ہے۔

دونوں کی وجہ :۔ یعنی سبب بول کر مسبب مراد لینا کیوں جائز ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں کیونکہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے اس لئے کہ مسبب اثر ہوتا ہے سبب کا اور سبب اس کا مؤثر ہوتا ہے۔ اور اثر اپنے مؤثر کا محتاج ہوتا ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ مسبب محتاج اور سبب اس کا محتاج الیہ ہے جیسا کہ پہلے قاعدہ بیان کیا جا چکا ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جا سکتا ہے۔ اس قاعدہ کے لحاظ سے سبب بولا جائے اور مسبب مراد لیا جائے تو درست ہے اس لئے کہ سبب اپنے مشروع ہونے میں مسبب کا محتاج نہیں مثلاً لفظ عتاق صرف ملک رقبہ کے زوال کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اس کے ذریعہ ملک متعہ کا زائل ہونا اتفاقی امر ہے کیونکہ مثلاً اگر غلام کو انتَ حرٌ کہا گیا تو زوال ملکِ رقبہ صادق آئیگا مگر زوال ملک متعہ صادق نہ آئے گا۔ یہی لفظ اگر باندی سے کہا تو ملک رقبہ اور ملک متعہ دونوں کا زوال پایا جائے گا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ انت حرۃٌ سبب ہے ملکِ رقبہ کے زوال پر دلالت کرتا ہے۔ مسبب کے بغیر پایا جا سکتا ہے اور جب سبب مسبب کے بجائے پایا جا سکتا ہے تو سبب مسبب کی جانب محتاج نہ ہوا۔ اسی طرح لفظ بیع ملک رقبہ کے ثبوت کیلئے مشروع ہے اور ملک متعہ کا ثبوت محض اتفاقی ہے۔ مثلاً مبیع اگر باندی ہے تو ملک رقبہ کے ثبوت کے ساتھ ملک متعہ بھی حاصل ہو جائیگا اور اگر مبیع غلام یعنی مرد ہے تو ثبوت ملک رقبہ کے ساتھ ثبوت ملک متعہ نہ حاصل ہوگا کیونکہ مبیع مرد ہے۔

بہر حال ثابت ہو گیا کہ سبب یعنی بیع جو ثبوت ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے مسبب یعنی ملک متعہ کے ثبوت کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ سبب مسبب کا محتاج نہیں ہوتا اور جب سبب مسبب کا محتاج نہیں تو مسبب محتاج الیہ بھی نہیں ہوگا اور جب مسبب محتاج الیہ نہیں تو مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز نہیں۔ اس وجہ سے کہ سابق میں بیان کیا جا چکا ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جا سکتا ہے اور مسبب جب محتاج الیہ نہیں تو مسبب بول کر سبب کس طرح مراد لیا جا سکتا ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے ہاں مسبب اگر صرف سبب ہی کے ساتھ مخصوص ہو تو اس صورت میں مسبب بول کر سبب کا مراد لینا درست ہے کیونکہ اس وقت سبب بمعنیٰ علت ہوگا اور سبب اسی مسبب کیلئے مشروع ہوا ہوگا اور جب سبب بمعنیٰ علت ہے تو مسبب معلول کے معنےٰ میں ہوگا اور جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ معلول بول کر علت مراد لینا درست ہے۔ اس لئے مذکورہ بالا صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا درست ہوگا۔ جیسے آیت "انی ارانی اعصر خمرا" میں ہے۔ (میں نے خواب میں دیکھا کہ میں شراب نچوڑ رہا ہوں)۔ اس جگہ اَعْصِرُ کے تحت خمر نہیں بلکہ انگور کا عرق ہے اور انگور خمر کا سبب ہے اور خمر اس کا مسبب ہے اور یہ سبب اپنے مسبب کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ خمر صرف عنب سے تیار ہوتی ہے اور انگور کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو خمر تیار کی جاتی ہے تو احناف اس کو خمر کا نام نہیں دیتے بلکہ اس کو مسکر نشہ آور چیز کہتے ہیں لہٰذا بقول احناف اس جگہ سبب مسبب کے ساتھ خاص ہوا لہٰذا احتیاج جانبین سے پیدا ہو گئی یعنی سبب مسبب کا محتاج ہے اور محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جا سکتا ہے اسلئے مسبب محتاج الیہ بول کر سبب محتاج مراد لیا جا سکتا ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَجُوْزُ اِسْتِعَارَةُ الْعِتَاقِ لِلطَّلَاقِ وَبِالْعَكْسِ لِاَنَّ كُلًّا مِّنْهُمَا يَبْتَنِيْ عَلَى السِّرَايَةِ وَاللُّزُوْمِ فَيَدْخُلَانِ فِي الْاِتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اَلطَّلَاقُ مَوْضُوْعٌ لِرَفْعِ الْقَيْدِ وَالْعِتَاقُ مَوْضُوْعٌ لِاِثْبَاتِ الْقُوَّةِ فَلَا يَتَشَابَهَانِ اَصْلًا وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلٰى اَصْلِ الْقَاعِدَةِ اَنَّ الْعِتَاقَ اِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِاِزَالَةِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ الَّتِيْ كَانَتْ عَلٰى وَجْهِ مِلْكِ الْيَمِيْنِ دُوْنَ الْمُتْعَةِ الَّتِيْ كَانَتْ فِي النِّكَاحِ وَكَذَا الْبَيْعُ اِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِثُبُوْتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ الَّتِيْ كَانَتْ مِنْ جِهَةِ مِلْكِ الْيَمِيْنِ دُوْنَ الْمُتْعَةِ الَّتِيْ كَانَتْ فِي النِّكَاحِ وَاُجِيْبَ بِاَنَّهٗ يَكْفِيْ فِيْ هٰذَا كَوْنُهٗ سَبَبًا عَلٰى وَجْهٍ مَخْصُوْصٍ بِهٖ۔

ترجمہ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ عتاق کا استعارہ طلاق کیلئے اور اس کا عکس یعنی طلاق کا استعارہ عتاق کیلئے جائز ہے اسلئے کہ دونوں میں سے ہر ایک سرایت کرنے اور لزوم پر مبنی ہے لہٰذا اعتاق معنوی میں داخل ہیں۔ اور ہم کہتے ہیں کہ طلاق رفع قید کیلئے وضع کی گئی ہے۔ اور عتاق

توت کو ثابت کرنیکے لئے موضوع ہوا ہے اس لئے دونوں ایک دوسرے کے بالکل مشابہ نہیں ہوسکتے۔ لیکن ایک اعتراض اصل قاعدہ پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ عتاق ملک متعہ کے زوال کا سبب ہے جو ملک یمین کے تحت حاصل ہوئی تھی نہ کہ اس متعہ کے زوال کے لئے جو نکاح کے تحت حاصل ہوتی ہے۔ ایسے ہی بیع ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے جو دراصل ملک یمین کی جہت سے حاصل ہوئی ہے نہ کہ اس متعہ کیلئے جو نکاح میں پائی جاتی ہے۔

تشریح ماتن نے احناف کا مسلک بیان کرتے ہوئے لکھا تھا کہ سبب کا استعارہ مسبب یعنی حکم کیلئے درست ہے مگر مسبب بول کر سبب کا استعارہ کرنا درست نہیں ہے مثال میں عتاق کے الفاظ کو استعمال کیا تھا جو اس واسطے وضع کئے گئے ہیں کہ ان کے ذریعہ ملک رقبہ کو زائل کیا جائے اور لفظ طلاق جو ملک متعہ کے زوال کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس میں عتاق کو طلاق کیلئے مستعار لیا جا سکتا یعنی عتاق بول کر طلاق کے معنیٰ مراد لئے جا سکتے ہیں۔ مگر طلاق کے الفاظ بول کر عتاق کے معنیٰ مراد نہیں لئے جا سکتے ہیں اس میں حضرت امام شافعیؒ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک جانبین سے استعارہ درست ہے یعنی عتاق بول کر طلاق اور طلاق بول کر عتاق کے معنیٰ مراد لئے جا سکتے ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل:۔ ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی پایا جاتا ہے کیونکہ دونوں کے اندر اسقاط کے معنیٰ پائے جاتے ہیں۔ یعنی لفظ عتاق کے ذریعہ ملک رقبہ اور طلاق کے ذریعہ ملک بضعہ کا اسقاط پایا جاتا ہے بہرحال دونوں ہی کے اندر اسقاط کے معنیٰ پائے جاتے ہیں اور دونوں ہی کے اندر سرایت اور لزوم کے معنیٰ پائے جاتے ہیں۔ سرایت کے معنیٰ یہ ہیں کہ جب حکم شی کے بعض پر ثابت ہوجاتا ہے تو کل شے پر بھی سرایت کرجاتا ہے ثابت ہوجاتا ہے۔ جیسے کسی نے بیوی سے کہا وجھک طالق (تیرا چہرہ طلاق والا ہے یا تیرے چہرہ کو طلاق ہے) متکلم نے بیوی کے چہرہ کو طلاق دی ہے مگر یہ طلاق بیوی کے باقی حصہ کو بھی سرایت کرجائے گی اور پوری بیوی یعنی کل پر طلاق واقع ہوگی۔

دوسری مثال کسی نے اپنے غلام سے کہا "وجھک حرۃ" (تیرا چہرہ آزاد ہے) اس مثال میں آزادی کو چہرہ کے لئے ثابت کیا گیا ہے مگر یہی آزادی غلام کے چہرہ سے پورے بدن یعنی کل پر سرایت کرجائے گی اور نتیجۃً پورا غلام آزاد ہوجائے گا۔

لزوم کے معنیٰ:۔ لاگو ہونا، فسخ اور انقطاع کو قبول نہ کرنا۔ یعنی عتاق اور طلاق جب واقع ہوجاتے ہیں تو پھر یہ جدا نہیں ہوتے بلکہ لازم ہوجاتے ہیں۔

تعلیق بالشرط:۔ اسی طرح طلاق اور عتاق شرط پر معلق کئے جا سکتے ہیں یعنی دونوں تعلیق بالشرط کا احتمال رکھتے ہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ طلاق اور عتاق دونوں میں اتصال معنوی پایا جاتا ہے یعنی ازالۂ ملک، سرایت اور لزوم اور تعلیق بالشرط کا دونوں احتمال رکھتے ہیں۔ اور جب اتصال معنوی طلاق و عتاق کے درمیان موجود ہے تو اس اتصال کی وجہ سے ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کے لئے استعارہ کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً اسد اور رجل شجاع میں اتصال معنوی پایا جاتا ہے اس لئے رجل شجاع بول کر اسد اور اسد بول کر رجل شجاع مراد لے سکتے ہیں۔

جواب :۔امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب احنافؒ کی جانب سے دیا جاتا ہے کہ طلاق اور عتاق کے درمیان باہم اتصال معنوی ہے کیونکہ دونوں کی وضع الگ الگ معانی کیلئے ہوئی ہے۔ چنانچہ طلاق نکاح کی قید کو ختم کرنے کے لئے وضع کی گئی ہے۔ عورت پر بیوی ہونے کے ناطے جو پابندیاں تھیں کہ وہ باہر نہیں نکل سکتی، بلا اجازت کہیں نہیں جاسکتی، جب اس کے شوہر نے اسکو طلاق دیدیا تو عورت پر سے نکاح کی جملہ پابندیاں ختم ہوگئیں اب عورت اپنی ضروریات کے لئے آزاد ہے۔

اسی طرح لفظ عتاق کا حال ہے۔ کہ آزادی غلام پر سے مملوکیت کی تمام پابندیوں کو ختم کردیتی ہے چنانچہ عتاق کی وضع قوت کو ثابت کرنے کیلئے کی گئی ہے اور غلام کے اندر جو حکمی طور پر کمزوری اور ضعف تھی کہ وہ اپنی مرضی سے اپنی ضرورت طبعی یعنی نکاح نہیں کرسکتا، کوئی خرید و فروخت نہیں کرسکتا۔ اور جب اس کو آزاد کردیا گیا اور اس کو عتاق حاصل ہوگیا تو اس قسم کی ساری پابندیاں اور کمزوریاں غلام پر سے دور ہوگئیں لہٰذا ثابت ہوا کہ عتاق کے ذریعہ وہ قوت غلام کو دیدی گئی جو پہلے سے حاصل نہیں تھی۔

حاصل یہ کہ طلاق نکاح کی قیود کو ختم کرنے اور عتاق کی قوت کو ثابت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے تو ان دونوں کے مابین کسی چیز میں نہ اشتراک ہے اور نہ مشابہت ہی پائی جاتی ہے اور جب دونوں ایک دوسرے کے ساتھ مشترک ہیں نہ ایک دوسرے کے ساتھ مشابہت رکھتے ہیں تو پھر ان کے درمیان اتصال معنوی کے کیا معنیٰ؟ جب اتصال معنوی دونوں کے درمیان نہیں پایا جاتا تو ثابت ہوگیا کہ ان میں سے ایک کو دوسرے کیلئے استعارہ بھی نہیں کیا جاسکتا۔ یعنی طلاق کو عتاق کے لئے اور عتاق کو طلاق کیلئے استعارہ نہیں کیا جاسکتا وھو المطلوب۔

ولکن یرد علی اصل القاعدۃ الخ۔ شارحؒ نے فرمایا مگر اصل قاعدہ پر ایک اعتراض کیا جاسکتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ احناف کہتے ہیں کہ سبب کا استعارہ حکم یعنی مسبب کیلئے کیا جاسکتا ہے اور مثال میں انتِ حُرّۃٌ کہا گیا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ قول ملکِ رقبہ کے ازالہ پر دلالت کرتا ہے۔ اس کو بول کر انتِ طالقٌ کے معنیٰ مراد لینا درست ہے جبکہ انتِ طالقٌ ملک متعہ کے زوال پر دلالت کرتا ہے کیونکہ عتاق یعنی انت حرۃٌ کہنا سبب ہے ملک متعہ کے زوال کے لئے یعنی انت طالقٌ کے معنیٰ کے لئے۔ اسی طرح دوسری مثال بعت نفسی منک میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کردیا، بول کر نکاح کے معنیٰ مراد لینا۔ کل جائز ہے اس لئے کہ "بعتُ نفسی منک" ثبوت ملک رقبہ پر دال ہے اور یہ سبب ہے ملک متعہ کے ثبوت کے لئے اور اس پر لفظ نکاح دلالت کرتا ہے۔

اعتراض :۔ اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ وہ لفظ عتاق تو اس ملک بضعہ کے زوال پر دلالت کرتا ہے بطریق یمین آقا کو حاصل ہوتی ہے اور جو ملک بضعہ بندے کو نکاح کے سبب سے حاصل ہو اس کے زوال کا لفظ عتاق سبب نہیں ہے اور جب عتاق کا لفظ ملک متعہ نکاحی کے زوال کا سبب نہیں ہے تو لفظ عتاق یعنی انت حرۃ کہنا، اس لفظ سے انتِ طالق کے معنیٰ مراد لینا کیونکر درست ہوسکتا ہے۔ اسی طرح اس ملک متعہ کو ثابت کرتی ہے جو بطور ملک یمین کے حاصل ہو اور وہ ملک متعہ جو نکاح کے طور پر حاصل ہو بیع اس کے ثبوت کا سبب نہیں ہے

اور جب بیع یعنی بعتُ ملک متعہ کے ثبوت کا سبب نہیں۔ اسی طرح جو ملک متعہ بطور نکاح کے ثابت ہو تو بیع سے نکاح کے معنٰے کیونکر مراد لے سکتے ہیں؟

جواب:۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جو مجاز سبب ہونے کی بنا پر ہو ضروری نہیں کہ معنٰے حقیقی معنٰی مجازی کے متعین کرنے کا بھی سبب ہو اس کے لئے تو جنس معنٰے مجازی کا سبب ہونا بھی کافی ہوتا ہے جس طرح غیث جنس نبات کا سبب ہے اور نبات بارش سے حاصل یا دوسرے طریقہ پر سینچائی وغیرہ کرنے سے حاصل ہو۔ تو غیث بول کر جنس نبات مراد لے سکتے ہیں۔ اسی طرح اس جگہ بھی عتاق کا لفظ یعنی انت حرۃ بھی مطلقاً زوال ملک متعہ کا سبب ہے۔ ملک متعہ خواہ ملک یمین سے حاصل ہو خواہ نکاح کے طور پر حاصل ہوئی ہو۔

دوسری مثال مبیع کی بیع۔ اسی طرح بیع مطلق ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے۔ اب ملک متعہ خواہ نکاح کے ذریعہ حاصل ہو۔ اسی طرح لفظ عتاق اس ملک متعہ کے زوال کا بھی سبب ہے جو نکاح کے ذریعہ ملک متعہ حاصل ہوتی ہے۔ تو لفظ عتاق کا استعارہ طلاق کے معنٰے کیلئے بھی جائز ہوگا نیز اسی طرح جب بیع مطلقاً ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے تو اس ملک متعہ کے ثبوت کا بھی سبب ہوگی جو نکاح کے طور پر ملک متعہ ثابت ہو۔ تو بیع کا استعارہ نکاح کیلئے بھی کیا جا سکتا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ الفَراغِ عَنْ بَيَانِ عَلاقَاتِ الْمَجَازِ شَرَعَ اَنْ يُبَيِّنَ اَنَّهُ فِي اَيِّ مَوْضِعٍ تُتْرَكُ الْحَقِيقَةُ وَفِي اَيِّ مَوْضِعٍ يُتْرَكُ الْمَجَازُ فَقَالَ وَاِذَا كَانَتِ الْحَقِيقَةُ مُتَعَذِّرَةً اَوْ مَهْجُورَةً صِيرَ اِلَى الْمَجَازِ يَعْنِي بِالْمُتَعَذِّرِ مَالَا يُمْكِنُ الْوُصُولُ اِلَيْهِ اِلَّا بِمَشَقَّةٍ وَبِالْمَهْجُورِ مَالَا يُمْكِنُ وُصُولُهُ اِلَّا اَنَّ النَّاسَ تَرَكُوهُ كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِ مِثَالٌ لِلْمُتَعَذِّرِ اِذْ اَكْلُ النَّخْلَةِ نَفْسِهَا يَتَعَذَّرُ فَيُرَادُ الْمَجَازُ وَهُوَ ثَمَرُهَا فَاِنْ لَمْ تَكُنِ الشَّجَرَةُ ذَاتَ ثَمَرٍ يُرَادُ بِهَا ثَمَنُهَا الْحَاصِلُ بِالْبَيْعِ وَلَوْ تَكَلَّفَ وَاَكَلَ مِنْ عَيْنِ النَّخْلَةِ لَمْ يَحْنَثْ لِاَنَّ الْمُتَعَذِّرَ لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ حُكْمٌ وَلَا يُقَالُ اِنَّ الْمَحْلُوفَ عَلَيْهِ هُوَ عَدَمُ اَكْلِ النَّخْلَةِ وَهُوَ غَيْرُ مُتَعَذِّرٍ وَاِنَّمَا الْمُتَعَذِّرُ اَكْلُهَا لِاَنَّا نَقُولُ الْيَمِينُ اِذَا دَخَلَتْ عَلَى النَّفْيِ يَكُونُ لِلْمَنْعِ فَمُوجِبُ الْيَمِينِ اَنْ يَصِيرَ الْفِعْلُ مَمْنُوعًا بِالْيَمِينِ وَمَالَا يَكُونُ مَاكُولًا لَا يَكُونُ مَمْنُوعًا بِالْيَمِينِ بَلْ قَبْلَهَا۔

ترجمہ پھر مصنفؒ مجاز کے علاقوں کے بیان سے فارغ ہو کر اس چیز کے بیان کو شروع کر رہے ہیں کہ کس جگہ حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے اور وہ کون سی جگہ ہے جہاں مجاز کو چھوڑ دیا جاتا ہے پس فرمایا کہ جب حقیقت متعذر ہو یا مہجور ہو تو مجاز کیطرف رجوع کیا جاتا ہے۔ متعذر سے مراد وہ شئی ہے کہ اس تک پہنچنا مشقت کے بغیر ممکن نہ ہو اور مہجورہ سے مراد وہ شے ہے کہ وہاں تک پہنچنا ممکن ہو لیکن لوگوں نے اسکو

ترک کر دیا ہو جیسے کسی نے قسم کھائی کہ میں اس نخلہ سے نہ کھاؤں گا (یعنی وہ اس کھجور کے درخت سے نہ کھائے گا) یہ حقیقتِ متعذرہ کی مثال ہے کیونکہ فی نفسہ کھجور کے درخت کا کھانا دشوار ہے پس اس جگہ مجاز مراد لیا جائے گا۔ اور وہ اس کا پھل ہے۔ پس اگر وہ درخت جس کی اس نے قسم کھائی ہے پھلدار نہ ہو تو اس کی وہ قیمت مراد ہوگی جو فروخت کرنے سے حاصل ہوگی۔ اور اگر کسی نے تکلف کیا اور عین نخلہ (کھجور) کو کھالیا تو قسم میں حانث نہ ہوگا کیونکہ حقیقت متعذرہ کے ساتھ حکم لاگو نہیں ہوتا۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ محلوف علیہ (جس پر قسم کھائی گئی ہے) کھجور کے درخت کا نہ کھانا ہے اور یہ متعذر نہیں ہے متعذر تو اس کا کھانا ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ (یہ ضابطہ ہے) جب قسم نفی پر داخل ہوتی ہے تو نفی منع یعنی نہی کیلئے ہوتی ہے۔ لہٰذا قسم کا مطلب اور تقاضہ یہ ہے کہ فعل منفی قسم کے سبب ممنوع ہوگا اور جو چیز ماکول اور کھائی جانیوالی نہ ہو تو وہ قسم کے سبب سے ممنوع نہیں ہوتی بلکہ قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہے۔

تشریح

مجاز کے جملہ علاقوں کے بیان سے فراغت کے بعد ماتن نے یہ شروع کیا ہے کہ کس مقام پر حقیقت کو اور کس مقام پر مجاز کو ترک کیا جاتا ہے۔

فقال واذا کانت الحقیقۃ متعذرۃ الخ تو ماتن نے فرمایا۔ جب لفظ کے حقیقی معنٰی متعذر ہوں یا مہجور ہوں تو ان دونوں صورتوں میں حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے اور مجاز پر عمل کیا جاتا ہے۔

حقیقتِ متعذرہ:۔ لفظ کے معنٰی جس پر عمل کرنا دشوار ہو اور آسانی سے اُن پر عمل کرنا ممکن نہ ہو۔

حقیقت مہجورہ:۔ لفظ کے وہ معنٰی جس پر عمل کرنا ممکن تو ہو مگر لوگوں نے ان معنٰی پر عمل کرنا ترک کر دیا ہو اول کی مثال اگر کسی شخص نے کہا "واللہ لا اکل من ھذہ النخلۃ" اللہ کی قسم میں اس کھجور کے درخت سے نہیں کھاؤں گا۔ اس مثال میں بعینہ درخت یعنی نخلہ کا کھانا متعذر ہے اس لئے حقیقت کو چھوڑ کر مجازی معنٰی مراد لئے جائیں گے۔ اگر درخت پھل والا ہے تو اس کے پھل کا کھانا مراد ہوگا اور اگر درخت پھلدار نہیں ہے تو اس کے فروخت کرنے کے بعد جو قیمت حاصل ہوگی وہ قیمت مجازی معنٰی ہوں گے اور قسم کھانیوالا اگر پھل کھائے گا تو حانث ہوگا جب کہ درخت پھلدار ہو ورنہ اس کی قیمت سے استفادہ کریگا تب تو حانث ہوگا۔

اب اگر تکلف کیا قسم کھانے والے نے اور بعینہ درخت کا کچھ حصہ لیکر کھالیا مثلاً درخت کی چھال، پتے، لکڑی میں سے کچھ حصہ کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ ایسا کرنا متعذر ہے اور متعذر کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوا کرتا۔

ولا یقال ان المحلوف علیہ الخ۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اس جگہ محلوف یعنی جس کی قسم کھائی گئی ہے وہ کھجور کے درخت کا نہ کھانا ہے۔ حالانکہ کھانا متعذر ہے درخت کا نہ کھانا کوئی متعذر نہیں ہے اور جب محلوف علیہ یعنی جس کی قسم کھائی گئی ہے وہ متعذر نہیں ہے تو درخت بولکر اس کے پھل، یا پھل نہ ہونےکی صورت میں اس کی قیمت مراد لینے کی کیا ضرورت ہے۔

جواب:۔ قاعدہ ہے کہ حرف نفی جب قسم پر داخل ہوتا ہے تو وہ نفی نہی کے معنٰی میں اور اپنے آپ کو فعل منفی سے

روکنے کیلئے استعمال کی جاتی ہے مثلاً کسی نے کہا وَاللّٰہِ لَا اَشرَبُ المَاءَ واللہ کی قسم میں پانی نہیں پیونگا، تو اس قسم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ قسم کھانیوالا اپنے آپ کو پانی پینے سے روکنا چاہتا ہے۔ لہٰذا یمین کا تقاضہ یہ ہے کہ فعل منفی قسم کھانے کیوجہ سے ممنوع ہو جس طرح پانی کا پینا قسم کھانے کی وجہ سے ممنوع ہوا ہے اور قسم کھانے سے پہلے ممنوع نہیں تھا۔ اس کے برخلاف جو چیز عادۃً کھائی نہ جاتی ہو جیسے کھجور کے درخت بعینہ کھایا نہیں جاتا وہ قسم کھانے کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوا بلکہ قسم کھانے سے پہلے بھی ممنوع تھا۔ اس سے ثابت ہو گیا کہ وَاللّٰہِ لَا اٰکُلُ مِنْ ھٰذِہِ النَّخلَۃِ میں نخلہ کے کھانے سے ممنوع قسم کیوجہ سے نہیں بلکہ قسم کے پہلے ہی ممنوع و متعذر ہے۔ اور جب یہ فعل قسم سے پہلے ہی سے ممنوع تھا تو اس میں تعذر کا اعتبار کیا جائیگا اور کہا جائے گا کہ جس پر قسم کھائی گئی ہے یعنی محلوف علیہ اور اکل نخلہ ہے، متعذر ہے۔ اور جب محلوف علیہ متعذر ہے تو اس کو ترک کیا جائے گا اور اس کے مجازی معنیٰ مراد لئے جائیں اور انھیں مجازی معنیٰ پر حکم دیا جائے گا کہ اگر وہ اس درخت کے پھل کھائے گا یا پھر قیمت لگائے تو حانث ہو جائے گا۔

اَوْ لَا یَضَعُ قَدَمَہٗ فِیْ دَارِ فُلَانٍ مِثَالٌ لِلْمَھْجُوْرَۃِ لِاَنَّ وَضْعَ الْقَدَمِ فِی الدَّارِ حَافِیًا مِنْ خَارِجٍ بِدُوْنِ اَنْ یَّدْخُلَ فِیْھَا مُمْکِنٌ لٰکِنَّ النَّاسَ ھَجَرُوْہُ فَیُرَادُ بِہِ الدُّخُوْلُ لِلْعُرْفِ وَلَوْ وَضَعَ الْقَدَمَ فِی الدَّارِ مِنْ غَیْرِ دُخُوْلٍ لَمْ یَحْنَثْ لِاَنَّہٗ مَھْجُوْرٌ وَالْمَھْجُوْرُ شَرْعًا کَالْمَھْجُوْرِ عَادَۃً مُرْتَبِطٌ بِقَوْلِہٖ اَوْ مَھْجُوْرَۃٌ اَیْ لَا یَلْزَمُ فِی الْمَصِیْرِ اِلَی الْمَجَازِ اَنْ یَّکُوْنَ الْحَقِیْقَۃُ مَھْجُوْرَۃً عَادَۃً بَلِ الْمَھْجُوْرُ شَرْعًا اَیْضًا کَالْمَھْجُوْرِ عَادَۃً حَتّٰی یَنْصَرِفَ التَّوْکِیْلُ بِالْخُصُوْمَۃِ اِلَی الْجَوَابِ مُطْلَقًا تَفْرِیْعٌ لَہٗ یَعْنِیْ اِنْ وَکَّلَ اَحَدٌ رَجُلًا بِاَنْ یُّخَاصِمَ الْمُدَّعِیْ عِنْدَ الْقَاضِیْ یُحْمَلُ عَلٰی مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِاَنَّ الْخُصُوْمَۃَ ھُوَ الْاِنْکَارُ فَقَطْ مُحِقًّا کَانَ الْمُدَّعِیْ اَوْ مُبْطِلًا وَھُوَ حَرَامٌ شَرْعًا لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی وَلَا تَنَازَعُوْا فَلَا بُدَّ اَنْ یَّصْرِفَ اِلَی الْجَوَابِ مُطْلَقًا بِالرَّدِّ وَالْاِقْرَارِ مَجَازًا مِنْ قَبِیْلِ اِطْلَاقِ الْخَاصِّ عَلَی الْعَامِّ فَلَوْ اَقَرَّ الْوَکِیْلُ عَلٰی مُوَکِّلِہٖ جَازَ عِنْدَنَا خِلَافًا لِزُفَرَ وَالشَّافِعِیِّ۔

ترجمہ یا قسم کھائے کہ وہ فلاں شخص کے گھر میں اپنا قدم نہ رکھے گا۔ یہ مہجورہ کی مثال ہے۔ کیوں کہ وہ مکان کے اندر داخل ہوئے بغیر ننگے پیر باہر سے گھر کے اندر رکھنا ممکن ہے لیکن لوگوں نے اس کو چھوڑ دیا ہے۔ لہٰذا اس سے دخول گھر کے اندر جانا مراد ہوگا عرف کیوجہ سے۔ اور اگر قسم کھانے والے نے گھر میں داخل ہوئے بغیر اپنا قدم باہر سے رکھدیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ مہجور ہے۔ اور شرعاً مہجور عادۃً مہجور کیطرح ہے۔ اس عبارت کا ربط مصنف کے قول او مہجورۃ سے ہے یعنی مطلب یہ ہے کہ مجاز کیطرف جانے کے لئے لازم نہیں ہے کہ حقیقی معنٰے عادۃً مہجور ہوں بلکہ شرعاً مہجور وہی درجہ رکھتا ہے جو درجہ عادۃً مہجور کا ہے۔

چنانچہ توکیل بالخصومت مطلق جواب کیطرف لوٹائی جائیگی۔ یہ مذکورہ قاعدہ کی پہلی مثال ہے یعنی اگر کسی شخص نے ایک شخص کو وکیل بنایا کہ وہ قاضی کے سامنے مدعی سے مخاصمت کریگا تو یہ توکیل مطلق جواب کیطرف محمول کی جائیگی کیونکہ خصومت تو فقط انکار کا نام ہے۔ مدعی حق پر ہو یا باطل پر اور یہ شرعاً حرام ہے۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے وَلَا تَنَازَعُوا۔ آپس میں لڑائی مت کرو۔ پس ضروری ہے کہ توکیل کو مطلق جواب پر محمول کیا جائے۔ خواہ جواب رد کا ہو یا اقرار کا مجازاً اطلاق خاص علی العام کے قاعدہ سے پس اگر وکیل نے اپنے مؤکل کے خلاف اقرار کرلیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اس میں امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔

تشریح **حقیقت مہجورہ کی مثال**:۔ ماتن نے کہا واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان (اللہ کی قسم میں فلاں کے گھر میں اپنے قدم نہیں رکھوں گا) تو یہ قسم مطلق دخول پر محمول ہوگی۔ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ قسم کھانیوالا باہر رہے اور اپنے برہنہ پیر اس کے گھر کے اندر پہنچادے۔ ایسا کرنا ممکن بھی ہے اور حقیقت بھی مگر عرفاً یہ معنےٰ ترک کر دیئے گئے ہیں۔ لہٰذا جب یہ حقیقی معنےٰ لفظ کے متروک معنیٰ مہجور رہیں تو اس کلام کے مجازی معنےٰ پر عمل کیا جائے گا اور وضع قدم کے مجازی معنےٰ مطلق دخول کے ہیں۔ بالفاظ دیگر عرفاً اس کے معنےٰ دخول دار کے ہیں خواہ ننگے پاؤں، جوتا پہنکر اور سوار ہوکر ہر قسم کو شامل ہے۔ اور جب کلام سے مطلق دخول کے معنےٰ مراد ہیں تو قسم کھانیوالا مطلق دخول سے حانث ہوگا۔ خواہ اس گھر میں سوار ہوکر داخل ہوا ہو یا ننگے پیروں یا جوتے پہنکر ہر طرح کے دخول سے حانث ہو جائے گا۔ اور جیساکہ اوپر ذکر کیا گیا اس کلام کی حقیقت پر عمل کرتے ہوئے کوئی شخص مکان کے اندر پیر بڑھاکر رکھدے خود پورا جسم مکان سے باہر رکھے تو حقیقت پر عمل تو ہوگیا مگر اس طرح صرف پیر رکھنے سے وہ حانث نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اس کلام کے معنےٰ حقیقی مہجور ہیں اور مہجورہ معنےٰ کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوا کرتا۔

والمهجور شرعاً كالمهجور عادةً الخ۔ مہجور شرعاً اور مہجور عادۃً کے حکم میں اتحاد ہے۔ یہ قول اور مہجورۃ کے قول سے ملاہوا ہے۔ جو حقیقت شرعاً مہجور اور متروک ہو اس کا حکم وہی ہے جو عادۃً مہجور کا حکم ہے اور جس طرح حقیقت مہجورہ عادۃً کی صورت میں مجاز کی جانب رجوع کیا ہے یعنی حقیقت کو چھوڑ کر مجاز پر عمل کیا جاتا ہے، اسی طرح حقیقت مہجورہ شرعاً کی صورت میں حقیقت کو چھوڑ کر مجازی معنےٰ کی جانب رجوع کیا جاتا ہے۔

اس اصول پر دو تفریعی مسائل:۔ اول مسئلہ: ایک شخص نے دوسرے شخص پر مبلغ ایک ہزار روپیہ کا دعویٰ کیا تو مدعا علیہ نے اپنے دعویٰ کے بیان کے لئے وکیل بالخصومت کیا کہ وہ اس سے اسکی بات کا انکار ہی کریگا تو اس صورت میں وکیل بالخصومت مطلق جواب پر محمول ہوگا کیونکہ خصومت تو لڑنے اور دعویٰ کو تسلیم نہ کرنے اور دعویٰ کے انکار کو کہتے ہیں۔ خواہ مدعی حق پر ہو یا غلط بات کا اس نے دعویٰ کیا ہو تو توکیل بالخصومت کی حقیقت یہ ہے مدعا علیہ کا وکیل مدعی کی بات کا انکار ہی کرتا رہے۔ حالانکہ بلاوجہ لڑنا، حق بات کا انکار کرنا شرعاً حرام ہے کیونکہ قرآن کریم نے ولا تنازعوا کا امر فرمایا ہے کہ باہم نزاع مت کرو۔ اور شرعاً جو چیز حرام ہوتی ہے وہ شرعاً مہجور و متروک ہوتی ہے اور جب شرعاً خصومت مہجور ہے تو مجاز کی جانب رجوع کیا جائے گا اور اس جگہ مجاز مطلق جواب ہے اور وکیل بالخصومت کو شرعاً اس کی اجازت ہوگی کہ وہ

جس بات کو حق جانے اس پر کلام کرے خواہ رقم کا اقرار کرے یا انکار کرے۔

توکیل بالخصومت اور مطلق جواب کا باھمی ربط یہ ہے کہ خصومت بولنا اور مطلق جواب مراد لینا اطلاق خاص علی العام کے قبیلہ سے ہے اس لئے کہ خصومت خاص اور انکار اس کے معنٰی ہیں اور جواب عام ہے جس میں اقرار و انکار دونوں داخل ہیں۔ لہٰذا وکیل نے عدالت میں اگر اقرار کر لیا ایک ہزار روپیوں کا تو مدعا علیہ پر انکار کے باوجود ایک ہزار روپیہ ادا کرنا واجب ہوگا۔ ایسے ہی مدعی نے وکیل بنایا اور اس کی طرف جواب میں دعوٰی کے باطل ہونیکا اقرار کر لیا تو وکیل کا یہ اقرار کرنا مدعی پر شرعًا نافذ ہوگا اور اس کو ایک ہزار روپیہ لینے کا حق باقی نہ رہ جائیگا۔ یہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک ہے مگر امام زفرؒ نے فرمایا وکیل کا اپنے موکل کے خلاف اقرار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اس نے اس کو خصومت اور جھگڑے کا وکیل بنایا ہے اور اقرار کی بنا پر مصالحت ہوگئی جو خصومت کے منافی ہے اور وکیل جس کام کیلئے وکیل کیا جاتا ہے اس کے خلاف کرنے کا مجاز نہیں ہوتا اس لئے اس وکیل کا اپنے مؤکل کے خلاف اقرار کرنا جائز نہیں ہے۔

وَاِذَا حَلَفَ لَا یُکَلِّمُ هٰذَا الصَّبِیَّ لَمْ یَتَقَیَّدْ بِزَمَانِ صِبَاهُ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ یَنْصَرِفُ وَتَفْرِیْعٌ ثَانٍ لَهٗ لِاَنَّ هِجْرَانَ الصَّبِیِّ مَهْجُوْرٌ شَرْعًا قَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ مَنْ لَمْ یَرْحَمْ صَغِیْرَنَا وَلَمْ یُوَقِّرْ کَبِیْرَنَا وَلَمْ یُبَجِّلْ عَالِمِیْنَا فَلَیْسَ مِنَّا فَیُصْرَفُ اِلَی الْمَجَازِ اَیْ لَا یُکَلِّمُ هٰذِهِ الذَّاتَ فَلَوْ کَلَّمَهٗ بَعْدَ مَا کَبُرَ یَحْنَثُ اَیْضًا لَا یُقَالُ اِذَا حُمِلَ عَلَی الذَّاتِ یَلْزَمُ هِجْرَانُ الصَّبِیِّ مَا دَامَ صَبِیًّا وَتَرْکُ التَّوْقِیْرِ اِذَا کَبُرَ وَمُهَاجَرَةُ الْمُؤْمِنِ فَوْقَ ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ فَالْتِزَامُ الْمَجَازِ لِلْاِحْتِرَازِ عَنِ الْوَاحِدِ یُفْضِیْ اِلٰی ثَلٰثَةِ مَعَاصٍ لِاَنَّا نَقُوْلُ الْمُعْتَبَرُ فِیْ هٰذَا الْبَابِ هُوَ الْقَصْدُ وَهٰذِهِ الثَّلٰثَةُ اِنَّمَا تَلْزَمُ الْتِزَامًا وَتَبَعًا لِلذَّاتِ لَا قَصْدًا فَلَا تُعْتَبَرُ وَاِنَّمَا قِیْلَ هٰذَا الصَّبِیَّ لِاَنَّهٗ لَوْ قَالَ لَا یُکَلِّمُ صَبِیًّا بِالتَّنْکِیْرِ یَتَقَیَّدُ بِزَمَانِ صِبَاهُ لِاَنَّ وَصْفَ الصِّبَا صَارَ مَقْصُوْدًا بِالْحَلْفِ ج وَهُوَ دَاعٍ اِلَی الْحَلْفِ لِاَنَّهٗ قَدْ یَکُوْنُ سَفِیْهًا یَجِبُ الْاِحْتِرَازُ عَنْهُ فَیُصَارُ اِلَی الْاَصْلِ وَاِنْ کَانَ مَهْجُوْرًا شَرْعًا۔

ترجمہ

اور جب کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ اس بچے سے بات نہیں کریگا تو یہ قسم بچپن ہی کے زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی۔ اس عبارت کا عطف "ینصرف" پر ہے۔ اور قاعدہ مذکورہ کا دوسرا تفریعی مسئلہ ہے۔ کیونکہ بچے سے بات کا ترک کر دینا شرعًا مہجور ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "مَنْ لَمْ یَرْحَمْ صَغِیْرَنَا وَلَمْ یُوَقِّرْ کَبِیْرَنَا وَلَمْ یُبَجِّلْ عَالِمِیْنَا فَلَیْسَ مِنَّا" (جس نے ہمارے چھوٹوں پر رحم نہ کیا اور ہمارے بڑوں کا احترام نہ کیا اور ہمارے علماء کی عظمت نہ کیا تو وہ ہم میں سے نہیں ہے) لہٰذا اس کو مجاز کی طرف پھیرا جائے گا یعنی مراد یہ لی جائے گی کہ وہ شخص اس ذات سے کلام نہ کرے گا اسلئے اگر اس شخص نے بڑے ہونیکے بعد اس سے کلام کیا تو بھی حانث ہو جائے گا۔ یہاں پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب ذات پر حمل کیا جائے تو صبی کا ترک لازم آتا ہے جب تک وہ صبی ہو اور توقیر کا ترک لازم آتا ہے۔

جب کہ وہ بڑا ہو جائے۔ اور مومن سے بات چیت ترک کرنا تین دن سے زائد لازم آتا ہے تو ایک چیز سے بچنے کیلئے مجاز کا التزام تین گناہوں تک پہنچنے کا باعث ہوا۔ ہم جواب دیں گے کہ اس باب میں قصد کا اعتبار ہے اور یہ تینوں خرابیاں التزاماً ذات کے تابع ہو کر لازم آتی ہیں قصداً لازم نہیں آتیں بس معتبر نہ ہوں گی۔ مصنفؒ نے ہٰذا الصبی کا لفظ کہا ہے کیونکہ اگر کہنے والا "لایکلم صبیاً" نکرہ کے ساتھ کہتا تو زمانہ صبابت (بچپن کا زمانہ) کے ساتھ قسم مقید ہوتی کیونکہ اس صورت میں وصف صبا قسم کا مقصود بن گیا اور اس صورت میں قسم کا داعی وہی صبابت ہے کیونکہ صبی کبھی ایسا نا سمجھ ہو جاتا ہے کہ اس سے احتراز ضروری ہو جاتا ہے لہٰذا اصل (حقیقت) ہی کیطرف رجوع کیا جائیگا اگرچہ وہ مہجور شرعی ہو۔

تشریح

تفریعی مثال :- حقیقتِ مہجورہ شرعاً حقیقتِ مہجورہ عادۃً کے مانند ہے۔ اس اصول پر یہ دوسرا تفریعی مسئلہ ماتن نے ذکر فرمایا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے۔ کسی نے کسی بچہ کیطرف اشارہ کرکے کہا "وَاللّٰہِ لَا اُکَلِّمُ ھٰذَا الصَّبِیَّ (اللہ کی قسم میں اس بچے سے کلام نہیں کروں گا) تو یہ قسم اس لڑکے کے بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی بلکہ اس بچے کی ساری زندگی پر محمول کی جائے گی۔ اس وجہ سے کہ اس کلام یعنی قسم کی حقیقت شرعاً مہجور اور متروک ہے وہ یہ کہ کسی بچے سے کلام نہ کیا جائے اور اس سے تعلق کو قطع کرنا شرعاً مہجور ہے کیونکہ حدیث میں وارد ہوا ہے۔ آپؐ کا ارشاد ہے "مَنْ لَّمْ یَرْحَمْ صَغِیْرَنَا وَلَمْ یُوَقِّرْ کَبِیْرَنَا وَلَمْ یُبَجِّلْ عَالِمِیْنَا فَلَیْسَ مِنَّا" (جس شخص نے ہمارے چھوٹوں پر رحم نہ کیا اور ہمارے بڑوں کا احترام نہ کیا اور ہمارے عالموں کی تعظیم نہ کی تو وہ ہم میں سے نہیں ہے) روایت میں ترکِ ترحم پر وعید فرمائی گئی ہے۔ اور بچوں کے ساتھ بات نہ کرنے پر ترحم کا ترک ہے۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ بچوں کے ساتھ کلام کو ترک کرنا شرعاً مہجور ہے۔ اور جب بچوں کے ساتھ ترکِ کلام مہجور ہے تو اس کی قسم یعنی وَاللّٰہِ لَا اُکَلِّمُ ھٰذَا الصَّبِیَّ میں حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی جانب رجوع کیا جائے گا۔ اور معنیٰ مجازی یہ ہیں کہ قسم کھانیوالے نے اس ذات سے بات نہ کرنے کی قسم کھائی ہے کیونکہ صبی اور ذاتِ صبی دونوں ہی سے مرکب ہے۔ لہٰذا لفظ صبی بدرجہ کل ذات کے ہوگا اور ذات جزء کے درجہ میں ہے۔ تو اس جگہ کل بول کر جزء مراد لیا گیا ہے یعنی صبی بول کر ذات مراد لی گئی ہے اور یہی مجاز ہے۔ اس لئے صبی بول کر ذات مراد لینا مجاز ہوا۔ اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ قسم کھانیوالا اگر اس بچے سے بچپن میں بات کریگا تو حانث ہوگا اور اگر جوانی اور بڑھاپے میں کلام کریگا تب بھی حانث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ صبی، جوانی، بڑھاپا تبدیل ہوتے رہیں گے مگر ذات بعینہٖ از اول تا آخر باقی رہے گی۔

ایک اعتراض :- دوسری تفریع پر شارح نے ایک اعتراض نقل کیا ہے۔ مذکورہ بالا مثال میں آپ نے حقیقت چھوڑ دیا ہے اور مجاز کو اختیار کیا ہے اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ صبی سے کلام کا ترک کرنا حدیث کے خلاف ہے۔ حدیث میں ترکِ کلام صبی پر ممانعت وارد ہوئی ہے کیونکہ اس سے ترحم اور شفقت علی الصبی کا ترک کرنا لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے اور یہ صرف ایک گناہ ہے۔ لیکن اگر صبی سے مراد صبی کی ذات لی جائے اور قسم کو اس کی پوری زندگی تک وسعت دیدی جائے۔ جوانی بڑھاپا ہر زمانے میں بات کرنے کو قسم کے خلاف قرار دیا جائے تو تین گناہ پر عمل لازم آتا ہے کیونکہ لَا اُکَلِّمُ ہٰذا الصبیّ میں اشارہ صبی کی جانب ہوگا تو بچہ سے ترکِ کلام ہوگا اور جب بچہ جوان ہو جائے گا تو ہذا کا مخاطب ہوگا اور مشار الیہ جوان ہوگا

تواس میں توقیر کا ترک لازم آئے گا اور تین دن سے زائد ترکِ تکلم لازم آئیگا جو کہ حدیث کے خلاف ہے۔
بہر حال تین زمانوں میں سے ہر زمانہ میں ترک کلام معصیت ہے اسلئے تین گناہوں کا ارتکاب لازم آئیگا۔ اس لئے بہتر ہے کہ قسم کو صبی کے ساتھ خاص کیا جائے تاکہ مزید دو گناہوں سے بچا جا سکے۔
جواب :۔ مذکورہ اعتراض کا جواب یہ ہے کہ قسم کے مسئلہ میں نیت کا بڑا دخل ہے جیسی نیت ہوتی ہے کلام کے معنٰے وہی مراد ہوتے ہیں۔ جب قسم میں ذات کا ارادہ کر لیا گیا تو ذات کے تابع ہو کر یہ تینوں گناہ لازم آتے ہیں، قصداً یہ معاصی لازم نہیں آتے اس لئے ان کا اعتبار بھی نہ کیا جائے گا۔ اسلئے اگر قسم کھانیوالا قسم کھاتا کہ میں اس ذات سے بات نہ کروں گا تو وہ کسی محذور کا مرتکب نہ شمار کیا جاتا۔
انما قیل هٰذا الصَّبِیَّ الخ۔ شارح نے ایک نکتہ اور بیان کیا ہے۔ فرمایا کہ اس جگہ صبی کو الصبی کہا گیا ہے یعنی بصورت معرفہ ذکر کیا گیا ہے۔ اگر قسم کھانیوالا الصبی کہنے کے بجائے واللہ لا اکلم صَبِیًّا کہتا۔ یعنی صبی کو نکرہ کہتا تو قسم صرف بچپن کے زمانے کے ساتھ مخصوص اور مقید ہوگی۔ اس صورت میں اگر اس صبی سے وہ جوانی اور بڑھاپے کے زمانے میں بات کرے گا تو حانث نہ ہوگا۔
دلیل :۔ ثبوت یہ ہے کہ نکرہ کہنے کی صورت میں صبی کا وصف بچپن کا زمانہ ہی حلف کا مقصود ہوگا۔ مطلب یہ ہوگا کہ بچپن کی بناء پر اس سے کلام نہ کرنیکی قسم کھائی گئی ہے ذات سے کوئی نفرت نہیں ہے تو صبا کے وصف کو زائد قرار دیکر صرف ذات مراد لینا بھی ممکن نہیں ہوگا اس کے برخلاف هٰذا الصَّبِیَّ کہنے میں صبا کا وصف ضمناً ہوگا کیونکہ قاعدہ ہے کہ اشارہ کے وقت مشارٌ الیہ کی ذات مراد ہوتی ہے اور وصف بیکار اور لغو ہوتا ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ نکرہ کی صورت میں صبا کا وصف معتبر ہوتا ہے اور بچپنا انسان کے کلام نہ کرنیکا سبب بھی ہوا کرتا ہے کیونکہ کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ بچہ بیوقوف ہے جس کیوجہ سے اس سے بات کرنے سے احتراز کیا جاتا ہے۔ پس نکرہ کی صورت میں وصف صبا کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ وہ حلف کا مقصود ہوتا ہے اور کلام کو حقیقت محمول کیا جائے گا اگرچہ شرعاً مہجور ہی کیوں نہ ہو۔

وَاِذَا كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُسْتَعْمَلَةً وَالْمَجَازُ مُتَعَارَفًا فَهِيَ اَوْلٰى عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ خِلَافًا لَهُمَا يَعْنِيْ مَا ذَكَرْنَا سَابِقًا كَانَ فِي الْحَقِيْقَةِ الْمَهْجُوْرَةِ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ مَهْجُوْرَةً بَلْ كَانَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِي الْعَادَةِ وَلٰكِنْ كَانَ الْمَجَازُ مُتَعَارَفًا غَالِبَ الْاِسْتِعْمَالِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ اَوْ غَالِبًا فِي الْفَهْمِ مِنَ اللَّفْظِ فَالْحَقِيْقَةُ اَوْلٰى عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ فَقَطْ اَوْلٰى فِيْ رِوَايَةٍ وَعُمُوْمُ الْمَجَازِ فِيْ رِوَايَةٍ

ترجمہ اور جب حقیقت مستعملہ ہو اور مجاز متعارف ہو تو اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک حقیقت اولیٰ ہے اس میں صاحبین کا اختلاف ہے ہم نے جو سابق میں ذکر کیا تھا وہ حقیقتِ مہجورہ کے بارے میں تھا اور اگر معنے حقیقی مہجور نہ ہوں عادۃً مستعمل ہوں لیکن معنے مجازی متعارف ہوں یعنی حقیقت کے مقابلہ میں

غالب الاستعمال ہوں یا لفظ سے سمجھنے میں غالب ہوں تو اس وقت حقیقت اولیٰ ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبینؒ کے نزدیک صرف مجاز اولیٰ ہے ایک روایت کے مطابق اور دوسری روایت میں عموم مجاز اولیٰ ہے۔

تشریح اور جب حقیقت مستعمل ہو اور مجازی معنیٰ متعارف ہوں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اولیٰ یہ ہے کہ حقیقت اولیٰ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک فقط مجاز اولیٰ ہے۔ اس لئے کہ اصل تو حقیقت ہی ہے اور اصل پر عمل کرنا ممکن بھی ہے۔ لہٰذا اصل کے موجود ہوتے ہوئے مجاز پر عمل اور خلیفہ پر عمل نہ کیا جائے گا۔ اور امام محمد اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ایک روایت میں مجازِ متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور دوسری روایت انکی یہ ہے کہ عموم مجاز پر عمل کرنا بہتر اور اولیٰ ہے۔

مجازِ متعارف کی تعریف :- اس تعریف میں مختلف اقوال ہیں۔ علماء بلخ کی رائے یہ ہے کہ متعارف کے معنٰے معمول بہا کے ہیں یعنی جس پر تقابل ہو وہ متعارف ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ حقیقت بھی معمول بہا ہے اور مجاز بھی مگر مجاز بہ نسبت حقیقت کے زیادہ معمول بہا اور مستعمل ہے۔

عراق کے مشائخ نے کہا ہے کہ متعارف سے تبادر اور تفاہم یعنی لفظ بول کر ذہن جن معنٰے کیطرف سبقت کرے اور وہ معنیٰ پہلے ذہن میں آجائیں۔ یعنی لفظ بول کر مجازی معنیٰ کی جانب ذہن جلدی متوجہ ہوتا ہے اس کو متعارف کہتے ہیں۔ چنانچہ شارحؒ نے غالب استعمال اور غالب فی الفہم کہکر انھیں دونوں مذاہب کی جانب اشارہ کیا ہے۔

كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ أَوْ لَا يَشْرَبُ مِنْ هٰذِهِ الْفُرَاتِ فَإِنَّ حَقِيْقَةَ الْأَوَّلِ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَيْنِ الْحِنْطَةِ وَهُوَ مُسْتَعْمَلَةٌ لِأَنَّهَا تُغْلٰى وَتُقْلٰى وَتُؤْكَلُ قَضْمًا وَلٰكِنَّ الْمَجَازَ وَهُوَ الْخُبْزُ غَالِبُ الْاِسْتِعْمَالِ فِي الْعَادَةِ فَعِنْدَهٗ إِنَّمَا يَحْنَثُ إِذَا أَكَلَ مِنْ عَيْنِ الْحِنْطَةِ وَعِنْدَهُمَا يَحْنَثُ إِذَا أَكَلَ مِنَ الْخُبْزِ أَوْ مِنْهُمَا بِأَنْ يُّرَادَ بَاطِنُهَا وَعَلٰى هٰذَا يَنْبَغِيْ أَنْ يَحْنَثَ بِالسَّوِيْقِ أَيْضًا وَلٰكِنْ لَمَّا كَانَ جِنْسًا أُخَرَ فِي الْعُرْفِ لَمْ يُعْتَبَرْ

ترجمہ جیسے اس صورت میں کہ کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ اس گیہوں سے نہیں کھائیگا یا اس فرات (دریا) سے نہیں پئے گا۔ پس اول کی حقیقت یہ ہے کہ عین حنطہ سے کھائے کیونکہ گیہوں کا کھانا قابل عمل ہے اس لئے کہ وہ ابال کر، بھون کر اور چبا کر کھایا جاتا ہے لیکن اس میں مجاز خبز (روٹی) ہے۔ عادت میں غالب استعمال بھی ہے یعنی گیہوں بولکر اس کے معنٰی مجازی روٹی کے ہیں۔ پس قسم کھانیوالا امام صاحبؒ کے نزدیک اسوقت حانث ہوگا عین حنطہ جب کھائیگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک جب روٹی کھائیگا تب حانث ہوگا یا پھر روٹی اور گیہوں دونوں کھائے۔ اس طور پر کہ گیہوں کا اندرونی حصہ مراد ہو۔ اس عموم مجاز کی بناء پر مناسب ہے کہ ستو کھانے سے بھی حانث ہو جائے لیکن جبکہ ستو عرف میں دوسری جنس ہے تو اس کا اعتبار نہیں ہے۔

تشریح

حقیقت مستعملہ:۔ ماتن نے فرمایا۔ کسی نے قسم کھائی "وَاللّٰہِ لَا اٰکُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ" ۔ (اللہ کی قسم میں اس گیہوں سے نہیں کھاؤنگا) یا قسم کھائی "وَاللّٰہِ لَا اَشْرَبُ مِنْ هٰذِهِ الْفُرَاتِ"۔ واللہ کی قسم میں اس فرات سے پانی نہیں پیوں گا۔

مذکورہ ہر دو مثال میں امام صاحبؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کیا جائیگا اس بارے میں صاحبینؒ کے دو قول ہیں۔ اول مجاز پر عمل کیا جائیگا۔ دوسری روایت انکی یہ ہے کہ عموم مجاز پر عمل کیا جائے گا۔

مسئلہ کی تفصیل:۔ اس اجمال کی قدرے تفصیل ملاحظہ فرمائیں: "وَاللّٰہِ لَا اٰکُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ"۔ اس قسم کا حاصل یہ ہے کہ قسم کھانیوالے نے متعین گیہوں نہ کھانیکی قسم کھائی ہے جبکہ حنطہ بعینہٖ کھایا جاتا ہے یعنی اس لفظ کے حقیقی معنی پر عمل بھی پایا جاتا ہے اس لئے گیہوں بھون کر کبھی ابال کر اور جب کچا ہوتا ہے تو اس کو چباتے بھی ہیں۔ بہر حال تینوں طرح سے عین گیہوں ماکول ہے۔ حنطہ کے مجازی معنے گیہوں سے بنی ہوئی اشیاء ہیں۔ مثلاً اس کے آٹے کی روٹی، حلوہ وغیرہ۔ مگر گندم کی روٹی غالب استعمال اور متبادر الی الفہم بھی ہیں کیونکہ عام طور پر لوگ گیہوں کی روٹی کھاتے ہیں بعینہٖ گیہوں کے دانے کو چبانے کا عمل کم ہے اور جب کہا جائے کہ ہم روزانہ گیہوں کھاتے ہیں تو اس سے ذہن میں اس کی بنی ہوئی روٹی ہی کا تصور ہوتا ہے اس لئے مجازی معنے غالب الی الفہم بھی ہیں۔ اس لئے حنطہ سے بنی ہوئی روٹی مجاز متعارف ہوا اور چونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل ممکن ہے اور حقیقی معنے مستعمل ہیں لہٰذا حقیقت اولیٰ ہوگی۔ اس لئے قسم کھانیوالے نے اگر گیہوں کے دانے کھالئے تو وہ اپنی قسم میں حانث ہو جائیگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک گیہوں کی روٹی کھانے سے حانث ہوگا گیہوں کے دانے کھانے سے حانث نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ صاحبینؒ کی دوسری روایت کے مطابق بعینہٖ گیہوں یعنی دانے کے کھانے سے بھی حانث ہو جائیگا۔ اور گیہوں کی روٹی کھانے سے بھی حانث ہو جائیگا ______ کیونکہ یہی معنی عموم مجاز کے ہیں کہ ایسے معنے مراد لئے جائیں کہ حقیقت ان معنے کا جز رہے۔

وَعَلٰی هٰذَا یَنْبَغِی الخ۔ اس اصول کی بناء پر مناسب ہے کہ مذکورہ قسم کھانے والا گیہوں کے ستو کھانے سے بھی حانث ہو جائے یہ درحقیقت ایک محذوف اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک جب مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے تو ان کے قول کے مطابق گیہوں کے ستو کھانے سے بھی مذکورہ قسم میں حانث ہو جانا چاہئے۔ اس لئے کہ ستو بھی گیہوں سے تیار ہوتا ہے جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک گیہوں کا ستو کھانے سے وہ حانث نہیں ہوگا۔

جواب:۔ صاحبینؒ کی جانب سے جواب یہ دیا جاتا ہے کہ عرف میں ستو اور گندم اور گندم کا آٹا تینوں الگ الگ شمار کئے جاتے ہیں اور تینوں کی نوع الگ ہے اسی لئے ان کے نزدیک گیہوں کا ستو اور گیہوں کا آٹا تفاضل کے ساتھ فروخت کرنا درست ہے اور جب جنس الگ الگ ہے تو گیہوں کے عموم مجاز کے معنے یعنی گیہوں کا اندرونی حصہ جس سے آٹا مراد ہے ستو کو شامل نہیں لہٰذا عموم مجاز معنے مراد لینے کے باوجود ستو کے کھانے سے قسم کھانیوالا اپنی مذکورہ قسم میں حانث نہ ہوگا کیونکہ قسم ستو کو شامل نہیں ہے۔

وَحَقِيقَةُ الثَّانِي أَنْ يَشْرَبَ مِنَ الْفُرَاتِ بِطَرِيقِ الْكَرْعِ وَهِيَ مُسْتَعْمَلَةٌ كَمَا هُوَ عَادَةُ أَهْلِ الْبَوَادِي وَلٰكِنَّ الْمَجَازَ غَالِبُ الْاِسْتِعْمَالِ وَهُوَ أَنْ يَشْرَبَ مِنْ غَرْفٍ أَوْ إِنَاءٍ يُتَّخَذُ فِيهِ الْمَاءُ مِنْهَا فَعِنْدَهُ يَحْنَثُ بِالْكَرْعِ فَقَطْ وَعِنْدَهُمَا بِالْإِنَاءِ وَالْغَرْفِ أَوْ بِهِمَا وَبِالْكَرْعِ جَمِيعًا وَلَوْ شَرِبَ مِنْ نَهْرٍ مُنْشَعِبٍ مِنَ الْفُرَاتِ لَا يَحْنَثُ لِأَنَّهُ انْقَطَعَ اِسْمُ الْفُرَاتِ عَنْهُ بِخِلَافِ مَا إِذَا قِيلَ مِنْ مَاءِ الْفُرَاتِ فَإِنَّهُ يَحْنَثُ بِالْاِتِّفَاقِ وَهٰذَا كُلُّهُ إِذَا لَمْ يَنْوِ فَإِنْ نَوَى شَيْئًا فَعَلَى حَسْبِ مَا نَوَى۔

ترجمہ دوسری مثال میں حقیقت یہ ہے کہ دریائے فرات سے منہ لگا کر پیئے اور دریا سے منہ لگا کر پانی پینا مستعمل ہے چنانچہ جنگل میں رہنے والوں کی عادت ایسی ہی ہوتی ہے اور لیکن مجاز اس میں غالب الاستعمال ہے اور وہ یہ ہے کہ چلو سے یا برتن سے پیئے اس میں پہلے پانی لے لے۔ پس امام صاحب کے نزدیک قسم کھانیوالا صرف منہ لگا کر پانی پینے سے حانث ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک برتن سے یا چلو سے یا دونوں سے اور منہ لگا کر پینے سے حانث ہوجائے گا اور اگر اس نے اس نہر سے پی لیا جو فرات سے نکالی گئی ہے تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس میں فرات کا نام منقطع ہوگیا۔ بخلاف اس صورت کے کہ یوں کہتا من ماء الفرات (فرات کے پانی سے نہ پیوں گا) تو نہر کا پانی پینے سے حانث ہوجائے گا بالاتفاق۔ یہ سب اس وقت ہے کہ اس نے کوئی نیت نہیں کی تھی لیکن اگر نیت کرلی ہے تو نیت کے مطابق حکم ہوگا۔

تشریح **دوسری مثال کی حقیقت**:۔ دوسری مثال یعنی واللّٰہ لا اشرب من ھٰذا الفرات (اللہ کی قسم میں اس فرات سے نہیں پیونگا) کے حقیقی معنیٰ ہیں کہ میں اس دریا سے جس کی جانب اس نے اشارہ کیا ہے پانی سے منہ لگا کر نہیں پیونگا جس طرح دریا میں منہ لگا کر جانور پانی پیتے ہیں۔ یہ معنے مستعمل ہیں جیساکہ دیہات اور جنگل کے باشندے دریا سے منہ لگا کر براہِ راست پانی پیتے ہیں۔

شارح کی رائے:۔ دوسری مثال جو قسم کھائی گئی ہے یعنی واللّٰہ لا اشرب من ھٰذا الفرات" (میں اس دریائے فرات سے پانی نہ پیونگا) کے حقیقی معنیٰ یہ ہیں کہ قسم کھانیوالے نے قسم یہ کھائی ہے کہ وہ فرات سے منہ لگا کر پانی نہ پیئے گا۔ من ھٰذا الفرات میں حرف مِن داخل ہے جو ابتداء کے لئے آتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ پانی پینے کی ابتداء دریائے فرات سے ہو۔ یہ جب ہی ممکن ہے کہ پانی دریائے فرات میں منہ لگا کر براہِ راست پیا جائے چلو اور برتن کو واسطہ نہ بنایا جائے اور دریا سے منہ لگا کر براہِ راست پینا مستقل مروج بھی ہے جیساکہ دیہاتی اور جنگلی لوگ کیا کرتے ہیں۔

اس کے مجازی معنیٰ یہ ہیں کہ فرات سے چلو بھر کر یا فرات سے برتن کے ذریعہ پانی پیا جائے اور اسی کی قسم حالف نے کھائی ہے اور یہ مجازی معنے غالب الاستعمال اور غالب الی الفہم بھی ہیں۔ غالب الاستعمال تو اس بناء پر کہ جب یہ کہا جاتا ہے فلاں علاقے کے لوگ دریائے فرات سے پانی پیتے ہیں تو اس سے صرف یہ مفہوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ دریائے فرات کا پانی پیتے ہیں جو دریائے فرات کی جانب منسوب ہو مگر یہ نہیں سمجھا جاتا کہ لوگ دریا میں منہ لگا کر یا چلو

بھر کر پانی پیتے ہیں اس لئے بلواسطۂ برتن یا بواسطۂ چلو دریا کا پانی پینا متعارف ہے۔
چونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک حقیقت مجاز متعارف کے مقابلے میں اولیٰ ہے اسلئے اگر وہ شخص دریائے فرات میں منہ لگا کر براہِ راست پانی پیئے گا تب اپنی قسم میں حانث ہوگا۔ بالواسطہ برتن اور چلو سے پانی پیئے گا تو حانث نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ایک روایت کے مطابق چونکہ مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے لہٰذا چلو سے یا برتن میں لیکر پانی پیئے گا تو اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا اور دریا سے بنوع تکلف اگر منہ لگا کر پیئے گا تو حانث نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک دوسری روایت کے مطابق یعنی عموم مجاز پر عمل کرنے کے نتیجہ میں دونوں صورتوں میں حانث ہو جائے گا خواہ برتن میں لیکر پانی پیئے یا دریا میں منھ لگا کر پانی پیئے۔

شارح کی تحقیق:۔ بقول شارح علیہ الرحمہ اگر اس شخص نے اس نہر سے پانی پیا جو دریائے فرات سے نکالی گئی ہو تو وہ حانث نہیں ہوگا کیونکہ فرات کا نام نہر سے جدا ہوگیا۔ اب وہ نہر کا پانی ہے دریا کا پانی نہیں ہے لہٰذا اس پانی کے پینے سے حالف حانث نہ ہوگا۔ اور اگر قسم کھانیوالے نے کہا من ماءِ الفراتِ (فرات کے پانی سے نہ پیئے گا تو اس نہر کے پانی کے پینے سے بالاتفاق حانث ہو جاتا کیونکہ اس قسم سے اس کی مراد یہ ہے کہ وہ پانی جو اس دریا کی جانب منسوب ہے وہ پانی نہیں پیئے گا۔ تو پانی چونکہ اگرچہ نہر میں موجود ہے مگر دریائے فرات کا پانی ہے لہٰذا قسم کھانیوالا اس پانی کے پینے سے حانث ہو جائے گا۔
شارحؒ نے فرمایا یہ تفصیلی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس کی کوئی نیت اس قسم کے کھانے کے وقت نہ رہی ہو لیکن اگر قسم کھاتے وقت اس نے نیت بھی کی تھی تو اس کی نیت کے مطابق عمل کیا جائیگا اور پھر مذکورہ بالا سارے اختلافات بھی نہ ہوں گے۔

وَهٰذا بناءٌ علیٰ اَصلٍ اٰخرَ وهُوَ اَنَّ الخليفةَ فِي التكلُّمِ عِندَهٗ وعِندَهُما في الحكمِ يَعْني اَنَّ الخلافَ المذكورَ بينَ ابي حنيفةَ رحمهُ اللهُ وَصاحِبَيهِ مَبنيٌّ علیٰ اصلٍ اٰخرَ مختلفٌ فيما بينهم وهُوَ اَنَّ المجازَ خلفٌ للحقيقةِ عندهٗ في التكلم وعندهما في الحكم وهٰذا يقتضي بسطًا وهُوَ انَّ المجاز خلفٌ في الحقيقةِ بالاتفاقِ ولا بدَّ في الخلف ان يتصوّر وجودُ الاصلِ ولَمْ يُوجَدْ لعارضٍ وَ هٰذا بالاتفاقِ ايضًا لكنهم اختلفوا في جهةِ الخلفيةِ فعندهٗ المجازُ خلفٌ عنِ الحقيقةِ في التكلم اي قولهٗ هٰذا ابني مُرادًا بهِ الحُرِّيَّةَ خلفٌ عن هٰذا ابني مُرادًا بهِ البنوّةَ فتشترطُ صحةُ التكلمِ بالحقيقةِ مِن حيثُ العربيّةِ حتیٰ يُجعلَ مجازًا عنهُ وقيلَ في تقريرهِ اَنَّ هٰذا ابني مرادًا بهِ الحُرِّيَّةَ خلفٌ عن قولهِ هٰذا حُرٌّ والاوّلُ اَولیٰ لانهٗ يبقی الاصلُ والخلفُ علیٰ حالِهِمَا عليهِ بخلافِ الثاني فانّهٗ يتبدّلُ الاصلُ باصلٍ اٰخرَ وبالجملةِ فعندهٗ لابدَّ لِصحةِ المجازِ مِنْ استقامةِ الاصلِ مِنْ حيثُ العربيةِ وَاِن لم يستقم المعنی الحقيقي

فيصار الى المعنى المجازي وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم اي حكم هذا ابني مراد به الحرية خلف عن حكمه مراد به البنوة فينبغي ان يستقيم الحكم الحقيقي ولم يعمل بعارض حتى يصار الى المجاز فاذا كانت الخليفة عنده في التكلم فالتكلم بالحقيقة اولى لان اللفظ موضوع لاجل المعنى الحقيقي وهو مستعمل في العادة غير مهجور فيها فاية ضرورة داعية الى صيرورته مجازا وعندهما لما كان خلفا عنه في الحكم وللحكم المجازي رجحان على حكم الحقيقة اما باعتبار كونه غالب الاستعمال او باعتبار كونه عاما شاملا للحقيقة ايضا فلابد ان يكون العمل بالمجاز اولى للضرورة الداعية اليه۔

ترجمہ اور یہ اختلاف ایک دوسری اصل پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کا خلیفہ ہونا تلفظ میں ہوا کرتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم میں۔ یعنی مذکورہ بالا اختلاف امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان ایک دوسرے قاعدہ کلیہ پر مبنی ہے جو ان دونوں حضرات کے درمیان مختلف فیہ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم میں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم میں خلیفہ ہے مگر یہ تفصیل طلب ہے وہ یہ ہے کہ بالاتفاق مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے اور خلیفہ میں یہ بات ضروری ہے کہ اس میں اصل کا وجود متصور ہو اور وہ کسی عارض کیوجہ سے نہ پایا جاتا ہو یہ بھی بالاتفاق ہے البتہ تینوں حضرات خلیفہ ہونے کی جہت میں مختلف ہیں پس امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تلفظ میں۔ مطلب یہ ہے کہ مولیٰ کا اپنے غلام کو ایسی حالت میں "ہذا ابنی" کہنا کہ اس سے غلام کی حریت مراد ہو کہنا یہ قائم مقام اور خلیفہ ہے اس ھذا ابنی کا جس سے بنوت ہو۔ پس شرط یہ ہے کہ عربیت کے لحاظ سے حقیقت کا تکلم صحیح ہو تاکہ اس کا مجاز بنایا جا سکے۔ اس مسلک کی تقریر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ حریت مراد لیکر ہذا ابنی کہنا قائم مقام ہے اس کے قول "ہذا حر" کا۔ لیکن ان دونوں قولوں میں سے اول قول بہتر ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت پر قائم رہتے ہیں بخلاف ثانی قول کے کہ اس میں ایک اصل دوسری اصل سے بدل جاتی ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کے لئے اصل کا درست ہونا باعتبار عربیت کے ضروری ہے۔ معنیٰ اگر درست نہ ہوں تو (حقیقت کو چھوڑ کر) معنیٰ مجازی کیطرف رجوع کریں گے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کے حکم میں خلیفہ اور قائم مقام ہے۔ یعنی "ہذا ابنی" حریت مراد لیکر قائم مقام ہوگا ہذا ابنی کا جبکہ اس سے بنوت مراد لی گئی ہو۔ لہٰذا مناسب ہے کہ حقیقت کا حکم درست ہو مگر کسی عارض کیوجہ سے عمل نہ کیا جا سکے حتیٰ کہ مجاز کیطرف رجوع کیا جائیگا اور جب امام صاحبؒ کے نزدیک قائم مقامی تکلم میں ہے لہٰذا تکلم بالحقیقہ اولیٰ ہے کیونکہ لفظ معنیٰ حقیقی کیوجہ سے وضع کئے گئے ہیں اور وہ عادۃً مستعمل بھی ہیں مہجور بھی نہیں ہیں تو کون سی ضرورت مجاز کیطرف جانے کی داعی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک جبکہ قائم مقامی حقیقت کے حکم میں ہے اور مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح

حاصل ہے یا تو غالب استعمال کیوجہ سے یا اس اعتبار سے کہ وہ عام ہیں حقیقت کو بھی شامل ہیں لہٰذا ضروری ہے کہ عمل مجاز پر اولیٰ اور بہتر ہو کیونکہ ضرورت اس کی طرف داعی ہے۔

تشریح مذکورہ اختلاف ایک دوسری اصل پر مبنی ہے۔ وہ یہ ہے کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز تلفظ میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم میں نہیں بلکہ حکم میں ہے

مجاز کس کا خلیفہ ہے:۔ احناف کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے اور یہ اختلاف ایک دوسرے قاعدہ کلیہ پر مبنی ہے اور اس قاعدہ کلیہ میں ان کا باہم اختلاف واقع ہوا ہے۔ امام صاحبؒ کے نزدیک تو مجاز صرف تلفظ میں حقیقت کا خلیفہ اور نائب ہے جبکہ حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ مجاز حقیقت کا نائب اور خلیفہ حکم میں ہے۔

مسئلہ کی وضاحتی تفصیل:۔ اس میں تو سب کا اتفاق ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ اور نائب ہے اور یہ بھی متفق علیہ ہے کہ خلیفہ کے اندر اصل کا وجود (پایا جانا) ضروری ہے اگرچہ کسی امر عارض کیوجہ سے نہ پایا جاتا ہو۔

جہت اختلاف:۔ پھر ان میں باہم جہت نیابت میں اختلاف ہے لہٰذا حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے، صرف تلفظ میں۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم میں خلیفہ ہے۔ مثلاً آقا نے اپنے غلام سے کہا ھٰذا ابنی" (یہ میرا لڑکا ہے) اور جیسا کہ مزید عرض کیا جا چکا ہے کہ نائب اور خلیفہ میں اپنی اصل کا پایا جانا ضروری ہے اسوجہ سے کہ خلیفہ ہونا اسی طرح اضافی امر ہے جس طرح دوسرے امور اضافیہ میں جب مضامین میں سے ایک کا تصور ہوتا ہے تو دوسرے کا تصور از خود ہو جایا کرتا ہے مثلاً اُبُوَّۃ اور بُنُوَّۃ آپس میں مضافین ہیں۔ ان میں سے جب باپ کا تصور کریں گے تو بیٹے کے وجود کا تصور از خود آجائے گا، اسی طرح جب بیٹے کا تصور کریں گے تو باپ کا تصور ضرور از خود ہو جائیگا۔

ٹھیک اسی طرح خلیفہ کو سمجھ لیجئے کہ خلیفہ میں بھی یہ بات ضروری ہے کہ اس کے تصور کے وقت اس کی اصل کا تصور آجائے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ خلیفہ ایک اضافی امر ہے اور جو چیزیں امور اضافیہ میں سے ہوتی ہے۔ اُن میں یہ چیز ضروری ہوتی ہے کہ جب مضافین میں سے ایک کا تصور کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ دوسرے کا تصور خود بخود ہو جاتا ہے مثلاً کسی نے آب کا تصور کیا تو ابن کا تصور خود بخود ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب ابن کا تصور کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ اب کا تصور خود بخود آجاتا ہے۔

اسی قاعدہ کے لحاظ سے اصل اور اس کے نائب یعنی حقیقت اور مجاز کو سمجھنا چاہئے۔ جب نائب اور خلیفہ کا تصور کیا جائیگا تو اس کی اصل یعنی حقیقت کا تصور ضروری ہے چنانچہ کسی کا خلیفہ اُسی وقت خلیفہ کہلائے گا جب اس کا اصل موجود ہو ہاں کسی مجبوری کیوجہ سے اس کو مراد نہیں لیا جا سکتا ہے۔

جہت اختلاف:۔ ان باتوں میں باہم اتفاق کے ساتھ ان حضرات کے درمیان اس بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ چنانچہ حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک مجاز صرف تلفظ یعنی تکلم میں حقیقت کا نائب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اصل تکلم تو حقیقت کا ہوتا ہے اور مجاز کا تکلم اس کا قائم مقام اور فرع ہوتا ہے۔

اس اصل کو اس سے سمجھ لیجئے مثلاً کسی آدمی نے اپنے غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا "ھٰذا ابنی"

جبکہ صورتِ حال یہ ہے کہ غلام کا نسب آقا کے علاوہ کسی دوسرے سے معروف ومشہور رہے مگر غلام کی عمر ۳۵ برس کی ہے۔
اور غلام کی عمر صرف دس برس کی ہے
اس کلام سے ابنی کے معنے بیٹے کے مراد لینا حقیقت ہے اور بیٹے کے اندر جو آزاد ہونیکا وصف ہے یہ معنے مراد لینا مجاز ہے۔ اور چونکہ غلام کا نسب دوسرے آدمی سے ہونا سب جانتے ہیں اس لئے اس کلام سے ابنی کے حقیقی معنے کا مراد لینا متعذر اور دشوار ہے یعنی ابنی کے لفظ سے حقیقی بیٹے کے معنے کا مراد لینا ممکن ہے البتہ حقیقت کے بجائے اس کے مجازی معنے کا مراد لینا ممکن ہے اور وہ ہے حریت یعنی غلام کا آزاد ہونا بطور مجاز کے ھٰذا ابنی سے مراد لئے جائیں۔

امام اعظمؒ کی رائے:۔ اس بارے میں حضرت امام صاحبؒ کا قول یہ ہے کہ مجاز صرف تکلم وتلفظ کی حد تک حقیقت کا خلیفہ ہے اور خلیفہ میں اصل کا پایا جانا چونکہ ضروری ہے لہٰذا ترکیب لفظی یعنی نحوی ترکیب کے لحاظ سے درست ہو مگر کسی عارض کی بناء پر اسے مراد نہ لیا جا سکتا ہو تو عاقل و بالغ کے کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس حقیقت کے نائب کی جانب رجوع کریں گے اور اس پر عمل کریں گے یعنی مجازی معنے مراد لیں گے۔

اور اگر عربی قاعدہ کے لحاظ سے کلام درست نہ ہو تو کلام کو لغو قرار دیدیں گے جب کلام لغو ہو گیا تو مجاز کی جانب رجوع کرنے اور اس پر عمل کرنیکا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہٰذا مجاز کی جانب رجوع نہ کیا جائے گا اس لئے کہ امام صاحبؒ کی شرط نہیں پائی گئی۔ شرط یہ ہے کہ جب کلام عربیت کے لحاظ سے صحیح ہو یعنی تکلم بالعربیت درست ہو تب مجازی معنے کی جانب رجوع کیا جائے گا اور یہاں وہ شرط نہیں پائی جا رہی ہے۔

حاصلِ کلام یہ ہے کہ "ہٰذا ابنی" میں ہٰذا اسم اشارہ مبتدا ہے اور ابنی مضاف مضاف الیہ سے ملکر اس کی خبر ہے۔
اور جملہ اسمیہ خبریہ ہے لہٰذا عربیت کے لحاظ سے کلام صحیح ہے اور تکلم بالعربیت کی شرط پائی گئی لہٰذا جب حقیقت متعذر رہے کیونکہ وہ غلام جس کو اس نے ابنی (میرا بیٹا) کہا ہے اس کا نسب دوسرے آدمی سے معروف اور معلوم ہے تو حقیقت متعذر ہوئی لہٰذا امام صاحب کی دلیل کے مطابق ھٰذا ابنی کے معنے ھٰذا حُرٌّ کے لئے جائیں اور مجازی معنیٰ کے لحاظ سے غلام ابنی کے ذیل میں آکر ابن کی خصوصیت لے لیگا یعنی آزاد ہو جائے گا کیونکہ بیٹا باپ پر ہمیشہ آزاد ہوتا ہے
شارح ملاجیونؒ نے فرمایا: دونوں اقوال میں سے اول قول زیادہ قابلِ اعتبار ہے کیونکہ اس صورت میں اصل اور اس کا نائب دونوں اپنی حالت پر باقی رہتے ہیں اور ان میں کسی قسم کی تبدیلی لازم نہیں آتی ہے کیونکہ اصل حقیقت اس کلام کی ہٰذا ابنی ہے جب کہ اس سے بیٹا مراد لیا گیا ہو اور اصل کی فرع یعنی مجاز بھی ہٰذا ابنی ہے جبکہ اس سے آزادی مراد لی گئی ہو۔ اور دوسرے قول میں ایسا نہیں ہے کیونکہ اس قول میں اصل اور فرع یعنی خلیفہ دونوں اپنی حالت پر قائم نہیں رہتے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ دونوں میں ایک اصل دوسری اصل سے تبدیل ہوتی ہے اور "ہٰذا ابنی" حقیقت کلام ہے جس کا متکلم نے تکلم کیا ہے اور ہٰذا حُرٌّ یہ مجاز ہے۔ اس "ھٰذا ابنی" ھٰذا حُرٌّ سے بدل گیا۔ اور کلام اگر اپنی حالت پر باقی رہے اور اس میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہ ہو تو یہ بہتر اور اولیٰ ہے بمقابلہ اس کے کہ اصل کلام میں تغیر پیدا ہو جائے لہٰذا معلوم ہوا کہ ھٰذا ابنی کی پہلی تقریر زیادہ بہتر ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ صحت مجاز کیلئے ضروری شرط ترکیب نحوی معنی قواعدِ عربیت سے اصل کا درست ہونا اور ممکن ہونا ضروری ہے۔ اگر کلام صحیح ہونے کے بعد معنٰی حقیقی درست نہ ہوتے ہوں اور اس پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو معنٰی مجازی کی جانب رجوع کیا جائے گا۔

حضرات صاحبینؒ کی رائے:۔ اور صاحبین کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اس لئے ان کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ حقیقت میں جو حکم مذکور ہے اور ممکن ہو محال نہ ہو مگر کسی عارض کی بنا پر اس پر عمل نہ کیا جاسکتا ہو تو مجازی معنٰی کی جانب رجوع کیا جائیگا جیسے مذکورہ مثال ھٰذا ابنی والی ہے اس مخاطب کا بیٹا ہونا آقا کے نطفہ سے ممکن ہے کیونکہ دس سال کا غلام ۶۰ سال کے آقا سے پیدا ہونا ممکن ہے اگر دشوار امر اس جگہ یہ ہوگیا کہ اس مثال میں جو غلام مذکور ہے اس کا نسب دوسرے سے ہونا ممکن ہے اور دوسرے کا بیٹا ہونا اس غلام کے بارے میں مشہور بھی ہے۔

لہٰذا شہرت نسب عن الغیر کیوجہ سے دشواری پیدا ہوگئی اور حقیقت پر عمل کرنا مشکل ہوگیا اس لئے اس کلام کو لغو وبیکار ہونے سے بچانے کیوجہ سے کلام کو مجازی کی جانب رجوع کیا جائے گا اور غلام آزاد ہوجائے گا۔

اس اصول سے صاف ظاہر ہے کہ اگر حقیقت پر عمل کو چھوڑ کر مجازی کی جانب رجوع کیا گیا تو غلام آزاد ہوجائے گا۔ ایسا اس لئے کیا جائیگا تاکہ عاقل بالغ کا کلام لغو ہونے سے بچ جائے۔ اس سے یہ حقیقت واضح ہوگئی۔ اگر حقیقت کے مطابق حکم پر عمل کرنا ممکن نہ ہو بلکہ مشکل اور محال ہو تو صاحبین کے نزدیک مجاز کی جانب رجوع کرنا درست نہیں ہے بلکہ غلام کو لغو قرار دیا جائیگا کیونکہ ان کے نزدیک حکم حقیقی سے مجاز کی جانب رجوع کرنے کے جواز کی شرط یہی ہے کہ حقیقت کے مطابق حکم کرنا ممکن ہو مگر کسی عذر کی وجہ سے متعذر ہو۔

فاذا کانت الخلفیۃ عندہٗ فی التکلم الخ پس جب امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کا خلیفہ ہونا صرف تکلم اور تلفظ میں ہو۔ شارح نے اس عبارت میں صاحبینؒ اور امام صاحبؒ کے درمیان اصل مسئلہ میں اختلاف کی جانب اشارہ فرمایا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کی خلفیت جب صرف تلفظ اور تکلم میں طے شدہ ہے تو ان کے نزدیک مجاز کا تلفظ کرنے کے بجائے متکلم کو چاہئے کہ وہ حقیقت ہی کا تکلم کرے کیونکہ قاعدہ کے مطابق الفاظ اپنے موضوع لہٗ کیلئے وضع کئے گئے ہیں اور عادت یہی ہے کہ لفظ کے حقیقی معنٰی مراد لئے جاتے ہیں ترک نہیں کئے جاتے تو پھر وہ ایسی کونسی ضرورت درپیش ہے جس کی وجہ سے قلب موضوع کیا جائے کہ حقیقت چھوڑ کر لفظ کے مجازی معنٰی کو مراد لیا جائے اور جب کوئی ضرورت داعی نہیں ہے تو اس حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی جانب رجوع نہ کیا جائیگا بلکہ حقیقت مستعملہ ہی پر عمل کیا جائے گا کیونکہ مجاز کے مقابلے میں حقیقت کا تلفظ ہی بہتر ہے۔ اس لئے کہ لفظ حقیقی معنٰی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ عادۃً مستعمل بھی ہیں انکو ترک نہیں کیا گیا ہے لہٰذا لفظ کے حقیقی معنٰی کو چھوڑ کر مجازی معنٰی مراد لینے کی جانب رجوع کرنیکی کوئی وجہ نہیں ہے اور جب مجاز کی جانب جانے اور اس پر عمل کرنے کی حاجت نہیں ہے تو حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی جانب رجوع نہ کیا جائے گا اور صرف حقیقت مستعملہ پر ہی عمل کیا جائے گا اور یہی بہتر اور اولیٰ ہے۔

صاحبینؒ کا جواب:۔ جب حکم کے اندر مجاز حقیقت کا نائب ہے اور مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح

دی گئی ہے تو مجاز پر ہی عمل کرنا افضل ہوگا۔ اب یہ سوال کہ مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر فوقیت حاصل کیوں ہے۔ تو اول جواب یہ دیا گیا ہے مجاز کا استعمال بمقابلۂ حقیقت زائد ہے۔ دوسرے معنٰے مجازی ایسے معنٰے ہیں جس میں حقیقی معنٰی بھی پائے جاتے ہیں۔ یعنی مجازی معنٰے حقیقی معنٰی کو عام ہیں اور شامل ہیں اسلئے ضرورت کی بناء پر مجاز پر عمل کیا گیا اور حقیقت کو ترک کر دیا گیا ہے۔

خلاصۂ جواب صاحبینؒ کا یہ نکلا کہ مجاز چونکہ متعارف بین الناس ہے اس لئے عمل کرنا اس پر بہتر ہے۔ دوسرے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مجازی معنٰی عموم مجاز پر مشتمل ہیں جس کے اندر حقیقت بھی داخل ہے۔

وَيَظْهَرُ الخلافُ فی قولہ لعبدہ وَهُوَ اَكْبَرُ سِنًّا منہ هٰذا ابْنِی ای تَظْهَرُ ثَمرةُ الخلافِ بَيْنَ اَبی حنيفةؒ وصاحبيہ فی قولِ الرَّجُلِ لعبدہ هٰذا ابنی والحالُ اَنَّ العبدَ اَكْبَرُ سِنًّا مِنَ القائلِ حيثُ يَعتِقُ العبدُ عندہ لا عندهما فاِنَّ عندَ ابی حنيفةؒ هٰذا الكلامُ صحيحٌ بعبارتہ مِنْ حيثُ كونہ مبتدأً وخبرًا موضوعًا لاثباتِ الحكمِ وليس معنٰى كونہ صحيحًا استقامةَ العربيةِ فقط كما ظنّہ علماؤنا لاَنَّ اَبا حنيفةؒ قال فی قولِ الرَّجُلِ لعبدہ اَعتقتُكَ قبلَ اَنْ تُخلَقَ اَوْ اُخلَقَ انّہ كلامٌ باطلٌ لايصحُّ تكلّمہ مَعَ انّہ بحسبِ العربيةِ صحيحٌ ايضًا بَلْ معناہ اَنْ يكونَ صحيحًا بعبارتہ وتستقيمُ الترجمةُ المفهومةُ منہ لغةً ايضًا ولم يمتنع عقلاً فقولہ اَعتقتُكَ قبلَ اَنْ تخلقَ اَوْ اُخلقَ ليس كذٰلك بخلافِ قولہ هٰذا ابنی فانّہ صحيحٌ مَعَ ترجمتہ وانّما الاستحالةُ جاءَتْ مِنْ اَجلِ اَنَّ المشارَ اليہ اَكْبَرُ مِنَ القائلِ ولهٰذا لو قالَ العبدُ الاكبرُ مِنّی ابنی لغا هٰذا الكلامُ فاِذا كانَ قولہ هٰذا ابنی صحيحًا مِنْ حيثُ العربيةِ والترجمةِ وكانَ المعنَى الحقيقی محالاً بالنظرِ الی الخارجِ صِيرَ الی المجازِ لِئلّا يلغُو الكلامُ وهُوَ العتقُ مِنْ حينِ مِلكہ لاَنَّ الابنَ يكونُ حُرًّا علی الابِ دائمًا وعندهما لمّا كانتِ الخليفةُ فی الحكمِ وكانَ اِمكانُ المعنَى الحقيقی شرطًا لصحةِ المجازِ لغا هٰذا الكلامُ لاَنَّ البنوّةَ مِنَ الاصغرِ سِنًّا لايمكنُ حتّٰى يُحمَلَ علی المجازِ الذی هُوَ العِتقُ۔

ترجمہ اور یہ اختلاف مولیٰ کے اس قول "ہٰذا ابنی" (یہ میرا بیٹا ہے) میں جو اپنے اس غلام سے اس نے کہا جو اس سے عمر میں بڑا ہے نمایاں ہو جاتا ہے۔ یعنی امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ کسی شخص کے اس قول میں ظاہر ہو جاتا ہے جو وہ اپنے غلام کیلئے کہتا ہے کہ ہٰذا ابنی اور حال یہ ہے کہ غلام عمر میں قائل سے بڑا ہے کیونکہ غلام امام صاحبؒ کے نزدیک آزاد ہو جائیگا نہ کہ صاحبینؒ کے نزدیک کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ غلام اپنی عبارت میں درست ہے اس حیثیت سے کہ اس میں مبتدا اور خبر ہے اور حکم کو ثابت کرنے کیلئے وضع کیا

گیا ہے۔ امام صاحبؒ کے قول کے معنیٰ کہ کلام عربیت میں صحیح ہو یہ نہیں ہے کہ عربیت ہی میں صرف درست ہو جیسا کہ ہمارے علماء نے گمان کیا ہے اس لئے کہ امام صاحبؒ نے فرمایا اس شخص کے قول کے بارے میں جس نے اپنے غلام سے کہا "اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق" (میں نے تجھ کو تیری پیدائش سے پہلے آزاد کیا) تو یہ کلام باطل ہے۔ اس کا تکلم صحیح نہیں ہے باوجودیکہ یہ کلام عربیت کے لحاظ سے بھی صحیح ہے اور اس کے معنیٰ عبارت سے درست ہیں اور وہ ترجمہ جو اس عبارت سے مفہوم ہوتا ہے لغۃً وہ بھی صحیح ہے اور عقلاً محال بھی نہیں ہے پس اس کا قول "اعتقتك قبل ان تخلق یا اخلق" ایسا نہیں ہے (کیونکہ اس کا لغوی ترجمہ عقلاً محال ہے)۔ بخلاف اس کے قول "ہٰذا ابنی" کے کہ وہ عربیت اور ترجمہ کے لحاظ سے درست ہے البتہ استحالہ اس وجہ سے پیدا ہو گیا کہ مشار الیہ قائل سے عمر میں بڑا ہے اس لئے اگر آقا یہ الفاظ کہتا کہ "العبد الاکبر منی ابنی" (وہ غلام جو مجھ سے بڑا ہے میرا لڑکا ہے) تو کلام لغو ہو جاتا پس جب اس کا قول "ہٰذا ابنی" بحیثیت عربی و ترجمہ کے درست ہے اور حال یہ ہے کہ معنیٰ حقیقی خارج کو دیکھتے ہوئے محال ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کیا گیا تاکہ کلام لغو نہ ہو جائے اور وہ اس کے مالک ہونے کے وقت غلام کی آزادی ہے کیوں کہ بیٹا باپ پر دائمی طور پر آزاد ہوتا ہے۔ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک جبکہ قائم مقام اور خلیفہ ہونا حکم میں ہے اور ادھر مجاز کے صحیح ہونے کیلئے معنیٰ حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے تو یہ کلام لغو ہو گیا۔ کیونکہ عمر میں جو چھوٹا ہو اس سے کسی ایسے کا بیٹا ہونا جو عمر میں بڑا ہو ممکن نہیں ہے تاکہ مجاز پر محمول کیا جائے اور وہ آزادی ہے۔

تشریح ابھی اوپر صاحبینؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے درمیان اس اختلاف کو بیان کیا گیا ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے۔ اور کس جہت سے خلیفہ ہے۔ ایک نے حکم میں خلیفہ مانا، دوسرے نے تکلم میں خلیفہ اور نائب قرار دیا ہے۔ اس عبارت میں مذکورہ اختلاف کی ایک مثال بطور نتیجہ ذکر کی گئی ہے۔ مثلاً کسی آقا نے اپنے غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا "ھٰذا ابنی" (یہ میرا بیٹا ہے) اور حال یہ ہے کہ مشار الیہ غلام عمر کے لحاظ سے آقا سے کافی بڑا ہے یا پھر کم از کم مولیٰ کی عمر کے برابر ہے یعنی مثلاً دونوں تیس تیس برس کے ہیں۔ تو حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا اس قول کی بناء پر غلام مذکور آقا پر آزاد ہو جائے گا۔ اور حضرات صاحبینؒ نے فرمایا کہ غلام آزاد نہیں ہوگا۔ امام صاحبؒ نے فرمایا ہٰذا ابنی مبتداء و خبر پر مشتمل ہے اور عربی قاعدہ کے لحاظ سے اس کلام کا تکلم درست ہے لہٰذا اس کلام کی حقیقت کا تکلم صحیح ہے اس لئے حکم کو ثابت کرنے کیلئے درست ہے اور اس کا تلفظ کرنا بھی درست ہے۔

تکلم بالحقیقت کے صحیح ہونیکا مطلب: بقول شارح ملا جیونؒ نے فرمایا تکلم میں صحیح ہونیکے معنیٰ صرف یہی نہیں ہیں یہ کلام نحوی قاعدہ سے ترکیب میں درست ہے یعنی ایک مبتدا ہے اور دوسرا خبر ہے اور دونوں ملکر جملہ اسمیہ ہے صرف اس قدر صحیح نہیں ہے کیونکہ ایک مثال ایسی ہے جو نحوی عربیت کے قواعد سے درست ہے مگر وہ کلام لغو ہے وہاں مجاز پر عمل نہیں کیا جا سکتا مثلاً کسی نے اپنے غلام سے یہ بات کہی کہ میں نے تجھ کو اپنے پیدا ہونے سے پہلے ہی آزاد کر دیا، یا یہ کہا کہ میں نے تجھ کو تیری پیدائش سے پہلے آزاد کیا تو بقول حضرت امام صاحبؒ کے یہ اس کا کلام باطل

ہے اس کلام پر کوئی حکم مرتب نہ ہوگا اور اس آدمی کا یہ کلام زبان پر لانا یعنی تکلم کرنا صحیح نہیں ہے جبکہ آپ نے دیکھا میں نے تجھ کو تیری پیدائش سے پہلے ہی آزاد کر دیا، یا میں نے تجھے اپنی پیدائش سے پہلے آزاد کر دیا۔ نحوی ترکیب کے لحاظ سے یہ کلام بالکل درست ہے۔ اس کے باوجود حضرت امام صاحبؒ کا اس کلام کو لغو فرمانا جس سے صاف ظاہر ہے۔ مقصد امام صاحبؒ کا اس سے کہ کلام نحوی ترکیب کے لحاظ سے درست ہونا کلام کے مستقیم ہونیکے لئے کافی نہیں ہے بلکہ جس طرح کلام کی عبارت درست اور نحوی قواعد کے مطابق ہو اسی طرح دوسری شرط یہ بھی ہے کہ وہ کلام عقلاً ممتنع اور محال نہ ہو بلکہ ممکن ہو۔ اس لئے جب اس کلام میں مجاز کی جانب رجوع کرنیکی شرط پوری نہیں ہوئی تو یہ کلام لغو ہو گیا اور باطل بھی۔ اس کلام کو لغو ہونیکی وجہ سے مجاز پر بھی محمول نہ کریں گے۔

اس کے برخلاف کلام ھٰذا ابنی کسی اپنے سے بڑے عمر والے غلام کو کہنا تو اس میں چونکہ نحوی ترکیب درست ہے اور عربیت کے لحاظ سے بھی کلام صادق ہے اور باعتبار لغت کے اس کا ترجمہ بھی درست ہے" یعنی یہ میرا بیٹا ہے" مگر خارج میں جب اس کلام کو مطابق کیا گیا تو ظاہر ہوا کہ آقا سے غلام عمر میں کافی بڑا ہے اور خارج میں یہ بات ممتنع ہے کہ پندرہ برس کے لڑکے سے جو کہ آقا ہو اس سے پچیس برس کی عمر کا بیٹا پیدا ہوا ہو۔

لہٰذا جب یہ کلام عربیت اور ترکیب نحوی اور لغوی ترجمہ ہر سہ لحاظ سے صحیح ہے تو اس میں حقیقت کا نائب اور خلیفہ بننے کی شان پائی جاتی ہے البتہ خارج کے اعتبار سے حقیقی معنیٰ کا مراد لینا ممتنع اور محال ہے اس لئے اس کلام کو بیکار اور لغو ہونے سے بچانے کیلئے مجاز پر محمول کر لیا گیا ہے اور مطلب یہ ہوگا کہ یہ غلام جب سے آقا کی ملکیت میں آیا تھا جب ہی سے آزاد تھا اس لئے کہ بیٹا اپنے باپ پر ہمیشہ آزاد ہوتا ہے اور اس کلام میں حریت اور آزاد ہونا مجاز اس لئے ہے کہ بیٹا ہونے کیلئے آزاد ہونا لازم ہے اور یہاں ملزوم یعنی بیٹا ہونا بول کر لازم یعنی آزاد ہونا مراد لیا گیا ہے اور ملزوم بولنا اور لازم مراد لینا مجاز ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ اس کلام میں ملزوم بولا گیا اور لازم معنیٰ مراد لیا گیا ہے اور مجموعۂ کلام غلام کی آزادی کیلئے مجاز ہوگا اور اس کلام کا مجاز اس طور پر ہے کہ آقا جب سے اس غلام کا مالک بنا تھا اسی فرمانے سے یہ غلام آزاد سمجھا جائے گا اس لئے کہ کھلے شدہ بات ہے کہ بیٹا ہمیشہ اپنے باپ پر ہمیشہ آزاد ہی ہوتا ہے۔

ولہٰذا الخ۔ اسی طرح اگر مولیٰ اپنی عمر سے زائد عمر کے غلام سے کہتا ہے" یہ میرا بیٹا ہے"۔ تو بقول شارح علیہ الرحمہ اس کلام کو حقیقت کے بجائے مجاز پر محمول کرنے کیلئے دو باتیں ضروری ہیں۔ (۱) کلام کی عبارت صحیح ہو اور اس کا ترجمہ درست ہو۔ (۲) عقلاً محال نہ ہو۔ اس لئے اگر آقا نے کہا مجھ سے عمر میں جو غلام بڑا ہے وہ میرا لڑکا ہے تو بقول شارح یہ کلام درست ہونے کے بجائے لغو اور بیکار ہوگا اس لئے کہ اس کلام کی عبارت گرچہ صحیح ہے مگر ترجمہ و مطلب باعتبار عقل کے محال ہے کیونکہ بڑی عمر کا کوئی شخص کم عمر کا بیٹا ہو۔ اس مجاز کے خلیفہ بننے کی شرط نہیں پائی گئی اس لئے اس کلام کو مجاز پر محمول کرنا صحیح نہ ہوگا اور اس کلام کو لغو بے معنے قرار دیا جائے گا۔

خلاصۂ کلام یہ نکلا کہ ہٰذا ابنی کے قول سے امام صاحبؒ کے نزدیک غلام آزاد شمار ہوگا مگر چونکہ حضرات صاحبینؒ

کے نزدیک مجاز حکم کے اندر حقیقت کا نائب ہوتا ہے اور مجاز کے صحیح ہونیکے لئے حقیقت کا ممکن ہونا شرط ہے اسلئے ان دونوں حضرات کے نزدیک یہ کلام لغو ہوگیا اسلئے کہ یہ محال ہے کہ دس سال کے مولیٰ سے بیس برس کا غلام پیدا ہو۔

لَایُقَالُ فَیَنْبَغِیْ اَنْ یَکُوْنَ قَوْلُہٗ زَیْدٌ اَسَدٌ لَغْوًا لِعَدَمِ اِمْکَانِ الْحَقِیْقَۃِ لِاَنَّا لَانُسَلِّمُ اَنَّہٗ مَجَازٌ بَلْ حَقِیْقَۃٌ بِحَذْفِ حَرْفِ التَّشْبِیْہِ اَیْ زَیْدٌ کَالْاَسَدِ وَ اَمَّا قَوْلُہٗ رَأَیْتُ اَسَدًا یَرْمِیْ فَاِنَّہٗ وَاِنْ کَانَ مَجَازًا لٰکِنَّ الْمَقْصُوْدَ بِالْحَقِیْقَۃِ خَبَرُ الرُّؤْیَۃِ لَاکَوْنُہٗ اَسَدًا حَتّٰی یَلْزَمَ الْمُحَالُ قَصْدًا وَقِیْلَ یُمْکِنُ کَوْنُہٗ اَسَدًا بِالْمَسْخِ وَھُوَ بَعِیْدٌ

ترجمہ

اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ پس مناسب ہے کہ اس کا قول زیدٌ اسدٌ لغو ہے۔ کیونکہ حقیقت ممکن نہیں ہے کیونکہ ہم اس کو مجاز تسلیم نہیں کرتے بلکہ وہ حقیقت ہے اور حرف تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہے یعنی زیدٌ کالاسد تھا۔ اور بہر حال اس کا قول رأیت اسدًا یرمی تو یہ قول اگرچہ مجاز ہے لیکن حقیقت بول کر مقصود رؤیت تھی نہ کہ اس کا اسد ہونا بتلانا تھا تاکہ قصدًا محال لازم آئے۔ اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ زید کا اسد ہونا ممکن ہے مسخ کے بعد لیکن زید کا مسخ ہو کر شیر بن جانا عقل سے بعید ہے اور شریعت محمدیہ میں مسخ منع ہے۔

تشریح

صاحبینؒ کے قول پر اعتراض:۔ اعتراض یہ ہے کہ ان کے قول پر زیدٌ اسدٌ بے معنی اور لغو ہے اس لئے کہ مجاز کی صحت کے لئے ان کے نزدیک معنیٰ حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے جب کہ زید اسد یعنی زید شیر ہے۔ یعنی زید کا شیر اور حیوان مفترس ہونا ممکن نہیں۔ تو مجاز کی جانب رجوع کرنا صحیح نہیں اور یہ کلام لغو ہے۔

جوابؒ:۔ شارح علیہ الرحمہ نے ان کی جانب سے اس مقدر سوال کا جواب اپنی عبارت میں تحریر فرمایا ہے کہ ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ زیدٌ اسدٌ مجاز کی مثال ہے بلکہ یہ کلام حقیقت ہے اور کاف تشبیہ کا اس میں محذوف ہے یعنی زیدٌ کالاسد (زید شیر کیطرح بہادر ہے) اور یہ کلام جب حقیقت ہے تو مجاز کو لیکر اعتراض کرنا بھی درست نہیں ہے۔

رأیتُ اسدًا یرمی (میں نے شیر کو تیر چلاتے ہوئے دیکھا) تو یہ جملہ البتہ مجاز ہے اور اسد سے رجل شجاع مراد ہے جس پر لفظ یرمی قرینہ ہے۔ اس لئے کہ تیر چلانا شیر سے ناممکن ہے۔ یہ کلام مرد کا ہے اور اس جگہ رجل شجاع ہے لہٰذا یرمی کے قرینہ سے معلوم ہوا کہ رأیتُ اسدًا یرمی میں مجاز مراد ہے اور مجاز کے صحیح ہونیکی شرط یعنی حقیقی معنیٰ کا ممکن ہونا اس میں موجود ہے۔ اس لئے کہ رأیت اسدًا یرمی کے قائل کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ اس نے اس کو دیکھا ہے۔ جس کو دیکھا وہ شیر ہے۔ یہ خبر دینا مقصود نہیں ہے۔ اسی لئے مجاز کی جانب رجوع کرنا بھی درست ہے اور رأیت اسدًا یرمی کو لغو نہ قرار دیا جائے گا۔

دوسرا جواب:۔ بعض نے اس مثال میں رجل شجاعؒ کے بجائے اسد کو حقیقی معنیٰ میں مراد لینا ممکن قرار

دیا ہے اس طریقہ پر کہ پہلی امتوں کی طرح اس شخص کو اللہ تعالیٰ مسخ کر کے شیر کی شکل میں منتقل فرما دے اور جب حقیقی معنے اس طور پر ممکن ہو گئے تو اس سے مجاز کی جانب رجوع کرنا درست ہو گیا مگر اس قسم کا قول امت اسلام میں ناممکن ہے کیونکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "رُفع عن امتی الخسف والمسخ" (زمین میں دھنسا دینا اور صورت مسخ کر دینا میری امت سے دونوں عذاب اٹھا لئے گئے ہیں۔

وقد تتعذّر الحقيقة والمجاز معًا اذا كان الحكم ممتنعًا يعنى قد يتعذّر المعنى الحقيقى والمعنى المجازى معًا اذا كان كلا الحكمين ممتنعًا فيلغو الكلام حينئذٍ بالضرورة كما فى قوله لامرأته هذه بنتى وهى معروفة النسب وتولد لمثله او اكبر سنًّا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدًا فانه اذا كانت الامرأة معروفة النسب استحال ان تكون بنته وان كانت اصغر سنًّا منه وكذا اذا كانت اكبر سنًّا منه فانه استحال ان تكون بنته ابدًا فتعذّر المعنى الحقيقى ظاهر واما تعذّر المعنى المجازى فلانه لو كان مجازًا لكان من قوله انتِ طالقٌ وهو باطلٌ لانّ الطلاق يقتضى سابقيّة صحّة النكاح والبنتيّة تقتضى ان تكون محرّمة ابدًا فلا يقع بينه وبينها نكاح ولا طلاق فاذا لم يكن مجازًا عند فلا تقع الحرمة بذلك القول ابدًا فيلغو الكلام الّا انّهم قالوا اذا اصرّ على ذلك يفرّق القاضى بينهما لا لانّ الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانّ الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالمًا يمنع حقّها فى الجماع فيجب التفريق كما فى الجبّ والعنّة فقوله او اكبر سنًّا منه عطفٌ على قوله معروفة النسب وقوله وتولد لمثله حالٌ من قوله معروفة النسب يعنى لا بدّ ان تكون معروفة النسب حين كونها مولودةً لمثله او ان تكون اكبر سنًّا منه حتى تتعذّر الحقيقة فلو فقد الشرطان معًا بان كانت مجهولة النسب ولم تكن اكبر سنًّا منه يثبت نسبها منه فما قيل انّ قوله او اكبر سنًّا منه عطف على قوله وتولد لمثله فتوهّم ساقط وقيل الحكم فى مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم لانّ الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المُقَرّ له اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا اللفظ قبل تأكّده بالقبول۔

ترجمہ

اور کبھی حقیقت اور مجاز دونوں ایک ساتھ متعذر ہو جاتے ہیں جبکہ حکم ممتنع اور محال ہو۔ مطلب یہ ہے کہ کبھی کبھی معنیٰ حقیقی اور مجازی دونوں ایک ساتھ متعذر ہو جاتے ہیں جبکہ حکم ممتنع اور محال ہو پس بداہۃً اس وقت کلام لغو ہو جائے گا۔ جیسے کہنے والے کے اس قول میں کہ وہ اپنی بیوی کو "ہٰذہ بنتی"

(یہ میری بیٹی ہے) کہے۔ حالانکہ وہ عورت مشہور نسب والی ہے اور اس (قائل) جیسے مردسے اس جیسی عورت پیدا ہوسکتی ہو۔ یا عورت مرد سے عمر میں بڑی ہو حتیٰ کہ اس کے قول سے حرمت کبھی واقع نہ ہوگی کیونکہ جب عورت کا نسب معروف ومشہور ہو تو اس کا اس مرد کی بیٹی ہونا محال ہے اگرچہ بیوی عمر میں شوہر سے چھوٹی ہی کیوں نہ ہو اور ایسے ہی جب بیوی شوہر سے عمر میں بڑی ہو تو محال ہے کہ یہ عورت اس کی کبھی بیٹی ہوسکے پس معنے حقیقی کا متعذر ہونا ظاہر ہے اور بہرحال معنے مجازی کا متعذر ہونا پس اسلئے کہ اگر قول مذکور (ہٰذا بنتی) مجاز ہو تو "انت طالق" سے مجاز ہوگا لیکن یہ باطل ہے۔ کیونکہ طلاق سابق میں نکاح کے صحیح ہونیکا تقاضہ کرتی ہے۔ اور بنّیت (بیٹی ہونا) نکاح کے دائمی حرام ہونے کا تقاضہ کرتی ہے۔ پس جب ہٰذہ بنتی انت طالق سے مجاز ہی نہ ہوا تو اس قول سے حرمت کبھی واقع نہ ہوگی۔ یہ کلام لغو قرار دیا جائے گا لیکن فقہاء نے کہا ہے کہ اگر شوہر اس پر اصرار کرے تو قاضی دونوں کے درمیان تفریق پیدا کردیگا اس وجہ سے نہیں کہ حرمت اس لفظ سے ثابت ہوئی ہے بلکہ اصرار کرنیکی وجہ سے شوہر ظالم بن گیا اس کے حق میں جماع سے روکنے کیوجہ سے پس تفریق واجب ہے جیسے مجبوب (جس کا عضو تناسل کٹ گیا ہو) اور عنین (نامرد) میں۔ پس ماتن کا قول "او اکبر سنًا منہ" معروفۃ النسب پر عطف ہے اور اس کا قول "وتولد لمثلہ منہ" معروفۃ النسب سے حال واقع ہے۔ مطلب یہ ہے کہ عورت کا معروفۃ النسب ہونا ضروری ہے جبکہ اس جیسی عورت شوہر سے پیدا ہوسکتی ہو اور بیوی کی عمر کم ہو۔ یا پھر بیوی عمر میں شوہر سے بڑی ہو تاکہ حقیقت متعذر ہوجائے پس اگر دونوں شرطیں ایک ساتھ نہ پائی گئیں مثلاً عورت مجہولۃ النسب ہو اور عمر میں بڑی بھی نہ ہو تو بیوی کا نسب شوہر کے ساتھ ثابت ہوجائے گا۔ پس وہ جو کہا گیا ہے کہ مصنف کا قول "او اکبر سنا منہ" کا عطف اس کے قول "تولد لمثلہ" پر ہے محض توہم ہے اور بعض نے کہا ہے کہ مجہول النسب عورت میں بھی یہی حکم ہے حتیٰ کہ عورت شوہر پر حرام نہ ہوگی اس لئے اقرار بالنسب سے رجوع مقرلہٗ کی تصدیق سے پہلے درست ہے اور اس لفظ کے مقتضٰے پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے جب تک وہ قبول کو مؤکد نہ کردے۔

تشریح

ماتن یعنی صاحب منار نے کہا کبھی کبھی حقیقت ومجاز دونوں بیک وقت محال ہوتے ہیں تو دونوں معانی پر عمل کرنا متعذر ہوجاتا ہے اور کلام ایسے وقت میں لغو قرار دیدیا جاتا ہے کیونکہ کلام کی وضع افادۂ معانی کیلئے ہے جب وہ کوئی معنیٰ ہی نہ دے گا تو لغو ہوجائے گا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ حقیقت ومجاز جب دونوں کے حکم متعذر ہوں تو چونکہ ان پر عمل کرنا دشوار ہوگا اس لئے کلام لغو قرار دیدیا جائے گا۔ مثال کے طور پر ایک شخص نے اپنی بیوی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا "ہٰذہ بنتی" (یہ میری لڑکی ہے) جب کہ اس عورت کا نسب شوہر کے علاوہ دوسرے سے مشہور رہے اگرچہ بیوی عمر میں اتنی چھوٹی ہو کہ اس جیسے مرد سے اس جیسی عورت پیدا ہوسکتی ہے مثلاً مرد کی عمر ۲۵ برس اور عورت کی عمر ۱۵ برس کی ہو۔ دوسری صورت یہ بھی ہے کہ اس جیسے مرد سے اُسی جیسی عورت پیدا نہ ہوسکتی ہو مثلاً مرد کی عمر ۲۰ برس اور عورت کی عمر ۲۵ برس کی ہو تو ان دونوں ہی صورتوں میں اس کلام سے عورت حرام نہ ہوگی۔

وجہ :- اس کی دلیل یہ ہے کہ جب عورت کا نسب دوسرے مرد سے مشہور ہے تو اس عورت کا قائل کی لڑکی ہونا محال اور ناممکن ہے۔

شارح نور الانوار کی تحقیق :- ھٰذہٖ بنتی کے ظاہری معنٰے متعذر ہیں کیونکہ اول تو عورت کا نسب دوسرے سے مشہور ہے۔ پھر عورت عمر میں اس سے بڑی بھی ہے لہٰذا اس کلام کے حقیقی معنٰے پر عمل کرنا دشوار ہوگا۔ اور جہاں تک ہٰذہٖ بنتی کے معنے مجازی کا تعلق ہے تو اس قول کے مجازی معنٰے ہیں ھٰذہٖ بنتی۔ یعنی ھٰذہٖ طالقٌ اس لئے کہ ہٰذہٖ بنتی مستلزم ہے انتِ طالق کو کیوں کہ ہٰذہٖ بنتی لڑکی ہونیکی وجہ سے حرمت پر دال ہے اور ہٰذہٖ طالق سے بھی حرمت نکاح ثابت ہوتی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ بنت ہمیشہ کیلئے باپ پر حرام ہے اور مطلقہ بعد طلاق کے حرام ہوتی ہے۔

لہٰذا ھٰذہٖ بنتی سے اگر کہنے والا حرمت ثابت کرنا چاہے تو حرمتِ طلاق ثابت کرسکتا ہے یہی اس کی طاقت میں ہے کہ وہ منکوحہ کو طلاق دیکر اپنے اوپر حرام کرلے۔ لہٰذا ھٰذہٖ بنتی کو اگر مجاز پر محمول کیا جائے گا تو انتِ طالقٌ کے معنٰے پر محمول کیا جائیگا مگر مشکل یہ ہے کہ اس جگہ مجاز بھی متعذر ہے۔ اسوجہ سے کہ بیٹی ہونا اور طلاق والی ہونا دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتے کیونکہ وقوع طلاق کا تقاضہ کہ پہلے نکاح صحیح ہو، اور بیٹی ہونیکا تقاضہ یہ ہے کہ نکاح ہمیشہ کیلئے حرام ہے۔ لہٰذا دونوں کے درمیان منافات پائی گئی۔ اور قاعدہ ہے کہ جن دو چیزوں کے درمیان منافات ہو۔ ان کے درمیان مجاز جائز اور نہ استعارہ کی گنجائش۔ اس لئے ہٰذہٖ بنتی اور ھٰذہٖ طالق کے درمیان مجاز جاری نہ ہوگا۔ اور ہٰذہٖ بنتی کہکر مجازاً ہٰذہٖ طالقٌ مراد لینا جائز نہ ہوگا اور کلام کو لغو قرار دیدیا جائے گا۔

فقہاء کی رائے :- اس بارے میں فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ہٰذہٖ بنتی کا کہنے والا اگر اپنے اس قول پر اصرار کرے تو قاضی دونوں کے درمیان جدائی کرادیگا کیونکہ اصرار کرنیکی وجہ سے شوہر نے ظلم کیا اس لئے کہ جب وہ بیوی کو ہٰذہٖ بنتی کہنے پر مصر ہوگا تو حقوقِ زوجیت ادا نہ کرسکے گا اور نتیجۃً بیوی مطلقہ بن کر رہ جائیگی کیونکہ ایک طرف بنتی کہنے کی وجہ سے شوہر اس سے جماع نہیں کرتا دوسری جانب یہ عورت اپنا دوسرا نکاح بھی نہیں کرسکتی۔ اس لئے اس کو مطلقہ نہیں کہا جاسکتا اس لئے یہ عورت کالمعلقہ ہوگئی۔

اور عورت (بیوی) کو معلق رکھنے والا شوہر ظالم ہے اور عورت مظلومہ ہے اور مظلومہ سے ظلم کو دور کرنا وقت کے قاضی کا فریضہ ہے اسلئے رفع ظلم وستم کے نام پر قاضی دونوں میں تفریق کرادے گا۔

شرعاً رفع ظلم کی ایک مثال :- کما فی الجب والعنۃ جیسے مقطوع الذکر اور عنین میں رفع ظلم کیلئے قاضی تفریق کرادیتا ہے۔ اسی طرح ہٰذہٖ بنتی پر اصرار کرنیوالے شوہر کا حال ہے کہ وہ میاں بیوی میں تفریق کرادیگا۔

مقطوع الذکر اور عنین کے احکام میں فرق :- وہ شوہر جس کا عضو تناسل جڑ سے کٹا ہوا ہو اور کسی قسم کے استفادہ کے قابل ہی نہ ہو کیونکہ وہ موجود ہی نہیں۔ عورت اگر اس سے جدائی کی درخواست قاضی کو

دیگی تو قاضی تحقیق حال کے بعد فوراً تفریق کردیگا کیونکہ مہلت دینے کی اس میں گنجائش ہی نہیں۔
البتہ وہ شوہر جس کا عضو تناسل موجود ہو مگر کسی مرض کی وجہ سے یا پیدائشی طور پر اس میں استادگی نہ ہوتی ہو اور وہ جماع کے قابل نہ ہو تو قاضی اس کو علاج معالجہ کی درخواست پر مہلت دے سکتا ہے جس کی مدت کم از کم ایک برس فقہاء نے لکھی ہے۔ اگر اس مدت میں عنین نے صحبت کرلی تو فبہا ورنہ عنین سے طلاق لے لی جائے گی اور طلاق نہ دینے کی صورت میں قاضی دونوں کے درمیان تفریق کرادے گا۔
فقولہٗ او اکبر سنا منہ الخ پس ماتن کا قول دراں حالیکہ بیوی اس سے عمر میں بڑی ہو۔ اس جملے کا تعلق اس کے قول "معروفۃ النسب" سے ہے۔ یعنی نحوی ترکیب کے لحاظ سے یہ جملہ معروفۃ النسب پر عطف ہے اور اس کا قول تولد لمثلہ حال واقع ہے اس کے قول معروفۃ النسب سے۔ یعنی شارح نے ماتن کی عبارت کی نحوی تحقیق فرمائی ہے۔ فرمایا اس کے قول اکبر سنا منہ (عورت شوہر سے عمر میں بڑی ہو) اس قول کا عطف ماقبل کی عبارت معروفۃ النسب پر کیا گیا ہے اور قول تولد لمثلہ معروفۃ النسب سے حال واقع ہے۔ اس ترکیب نحوی کے بعد عبارت کا ترجمہ و مطلب یہ ہوگا۔ شوہر نے جس عورت کو ہٰذہ بنتی کہا ہے اس کا نسب دوسرے سے مشہور ہو۔ یعنی کسی دوسر کی لڑکی ہونا سب کو معلوم ہو اور اس عمر کی عورت اس جیسے شوہر سے پیدا ہو سکتی ہو۔ یعنی عورت کی عمر کم ہو اور شوہر کی عمر زائد ہو۔ یا یہ صورت ہو کہ شوہر کی عمر کم اور عورت کی عمر اس سے زائد ہو۔
مذکورہ ان دونوں صورتوں میں اس کلام کی حقیقت پر عمل کرنا دشوار ہوگا۔ اول صورت میں عورت کے نسب کے مشہور ہونیکی بناء پر، اور دوسری صورت میں عورت کی عمر کے زائد اور شوہر کی عمر کے اس سے کم ہونیکی وجہ سے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی صورت ایسی ہو کہ یہ دونوں شرطیں نہ پائی جائیں۔ مثلاً عورت کا نسب معروف نہ ہو اور عورت کی عمر شوہر سے کم ہو زائد نہ ہو تو ھٰذہ بنتی کہنے کی بناء پر اس عورت کا نسب اس مرد سے ثابت مان لیا جائیگا۔ چنانچہ قاضی دونوں میں تفریق کرادے گا۔
دوسرا احتمال:- شارح نے کہا بعض کا قول ہے کہ ماتن کا قول "او اکبر سنا منہ" ماتن کے قول و تولد لمثلہ پر عطف ہے۔ اس کا اعتبار نہیں ہے اس لئے کہ عورت جب معروفۃ النسب ہو تو اس کا شوہر کی بیٹی ہونا محال ہے اگرچہ عورت شوہر سے عمر میں چھوٹی ہی کیوں نہ ہو۔ گویا حاصل یہ ہے کہ معروفۃ النسب کی قید کے بعد اکبر سنا منہ کہنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ عورت خواہ عمر میں چھوٹی ہو یا بڑی ہر حال میں ایک ہی حکم ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ بَعْدَ ذٰلِكَ فِي بَيَانِ قَرَائِنِ الْعَمَلِ بِالْمَجَازِ وَتَرْكِ الْحَقِيقَةِ وَهِيَ خمسة على ما زعمه فقال والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوٰة والحج فان الصلوٰة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وقوله ع وان كان صائما فليصل اى ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة

وَالعِبَادَةِ المَعهُودَةِ وَهُجِرَ مَعنَاهُ الاَوَّلُ فَاِن قَالَ اَحَدٌ لِلّٰهِ عَلَيَّ اَن اُصَلِّيَ يَجِبُ عَلَيهِ الصَّلٰوةُ لَا الدُّعَاءُ وَكَذَا الحَجُّ لُغَةً القَصدُ مُطلَقًا ثُمَّ نُقِلَ فِي الشَّرعِ اِلَى المَنَاسِكِ المَعهُودَةِ فِي مَكَّةَ فَلَو قَالَ لِلّٰهِ عَلَيَّ اَن اَحُجَّ يَجِبُ عَلَيهِ العِبَادَةُ المَعهُودَةُ وَفِي حُكمِهِمَا سَائِرُ الاَلفَاظِ المَنقُولَةِ شَرعًا اَو عُرفًا عَامًّا اَو خَاصًّا وَكَذَا قَولُهُ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ عَلٰى مَا مَرَّ۔

ترجمہ

پھر مصنف رحؒ نے اس کے بعد ان قرائن کا ذکر شروع فرمایا جہاں مجاز پر عمل کیا جاتا ہے اور حقیقت ترک کردی جاتی ہے۔ لہٰذا فرمایا: اور حقیقت کبھی ترک کردی جاتی ہے (۱) عادت کی دلالت کیوجہ سے جیسے صلوٰۃ اور حج کی نذر ماننا۔ اسلئے کہ صلوٰۃ کے لغوی معنٰے دعا کے ہیں جیسے اللہ تعالٰی کا قول یا ایہا الذین امنوا صلّوا علیہ (اے ایمان والو حضور صلے اللہ علیہ وسلم پر دعا کرو یعنی درود بھیجو) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "واذا کان صائمًا فلیصل" میں صلوٰۃ کے معنٰے دعا کے ہیں پھر اس لفظ کو ارکان مخصوصہ اور متعینہ عبادت کیطرف نقل کرلیا گیا اور معنیٰ اول ترک کردیئے گئے پس اگر کوئی شخص نذر مانے اور کہے "للہ علیّ ان اصلّی" تو اس پر نماز واجب ہوگی دعا واجب نہ ہوگی۔ ایسے ہی لفظ "حج" لغت میں قصد اور ارادہ کے ہیں مطلقًا۔ پھر اس کو شریعت میں نقل کیا گیا مکہ مکرمہ میں متعینہ مناسک ادا کرنیکی طرف۔ اسلئے اگر کسی شخص نے نذر کی اور کہا کہ "للہ علیّ ان احج" تو اس پر حج کی متعین عبادت واجب ہوگی۔ اسی حکم میں وہ تمام الفاظ داخل ہیں جو شرعًا یا عرفًا نقل کئے گئے ہیں خواہ خاص ہوں یا معنیٰ عام ہوں۔ اسی طرح اس کا قول "لا یضع قدمہ فی دار فلاں" میں جیساکہ گذر چکا ہے۔

تشریح

جن وجوہ واسباب کی بناء پر مجاز پر عمل کیا جاتا اور حقیقت کو ترک کردیا جاتا ہے یہاں سے ماتن نے اُن اسباب کا ذکر فرمایا ہے۔ مصنفؒ نے وہ پانچ اسباب وقرائن ذکر فرمایا ہے جہاں حقیقت کو چھوڑ کر مجاز پر عمل کیا جاتا ہے۔

وہ پانچ مقامات یہ ہیں: عادت کی دلالت۔ فی نفسہٖ لفظ کی دلالت۔ سیاقِ کلام کی دلالت۔ متکلم کے حال کی دلالت۔ محلِ کلام کی دلالت۔

تفصیلات:۔ والحقیقۃ تترک الخ۔ حقیقت کبھی عادت کی دلالت کیوجہ سے ترک کردی جاتی ہے اور مجاز پر عمل کیا جاتا ہے۔ عادت کی دلالت کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی جو عادت ہوتی ہے اس عادت کی دلالت کیوجہ سے لفظ کے حقیقی معنٰے ترک کردیئے جاتے ہیں اور مجازی معنٰے پر عمل کیا جاتا ہے کیونکہ کلام کی وضع اس لئے ہوئی ہے کہ مخاطب کو سمجھایا جاسکے۔ پس جب کلام عرف اور عادت میں کسی چیز کے لئے استعمال کیا جائے اور لغوی معنٰے سے اس کو منتقل کرلیا گیا ہو تو اس عادت اور عرف کی دلالت کو ترجیح دی جاتی ہے اور اس کے لغوی اور حقیقی معنیٰ ترک کردیئے جاتے ہیں مگر یہ اس وقت ہے جب لفظ کے حقیقی معنٰے مستعمل نہ ہوں۔ پس اگر لفظ کے معنیٰ حقیقی مستعمل ہوں تو امام صاحبؒ کے نزدیک لفظ کے معنٰے حقیقی مستعملہ پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور مجازی معنٰے جو متعارف ہوں ان پر عمل کرنا افضل نہیں ہے۔

مثلاً کسی نے صلوٰۃ اور حج کی نذر مانی تو اس سے صلوٰۃ مخصوصہ قرات، قیام، رکوع، سجود وغیرہ۔ اور حج سے شعائر معلومہ کا ادا کرنا لازم ہوگا۔ اس وجہ سے کہ لغت میں صلوٰۃ کے معنیٰ صرف دعا کے ہیں جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے" یا ایھا الذین آمنوا صلّوا علیہ وسلموا تسلیما۔ اور حدیث میں وارد ہے کہ اذا کان صائما فلیصل۔ دونوں جگہ صلوٰۃ کے معنے دعا کے ہیں۔ اس کے بعد شریعت نے صلوٰۃ کو ارکان مخصوصہ کے مجموعہ یعنی نماز کی جانب نقل کر لیا اور صلوٰۃ کے معنے دعا کے ترک کر دیئے گئے۔ اب جب لفظ صلوٰۃ بولا جاتا ہے تو اس سے ارکان مخصوصہ یعنی مجازی معنے ہی مراد لئے جاتے ہیں۔ اس لئے اگر کسی نے نذر مانی کہ لِلّٰہِ عَلَیَّ اَنْ اُصَلِّیَ تو اس پر نماز پڑھنا واجب ہوگا۔ جب نذر پوری ہوگی دعا کی تو نذر پوری نہ ہوگی۔

اسی طرح حج کے معنے لغت میں ارادہ کرنا، قصد کرنا ہیں۔ اس کے بعد شریعت نے ارکانِ مخصوصہ اور مخصوص عبادت کیطرف اس لفظ کو نقل کر لیا جو ارکان مکہ مکرمہ اور مخصوص مقامات پر ادا کئے جاتے ہیں اب جب لفظ حج بولا جاتا ہے تو ہر مسلمان کا ذہن انھیں معنیٰ مجازی کی جانب منتقل ہوتا ہے لغوی معنے کی جانب ذہن منتقل نہیں ہوتا۔ لہٰذا اگر کسی نے نذر مانی کہ لِلّٰہِ عَلَیَّ اَنْ اَحُجَّ" (خدا کے لئے مجھ پر حج واجب ہے) تو اس سے اصطلاحی حج ہی مراد لیا جائے گا، لغوی معنے قصد کرنے کے مراد نہیں لئے جائیں گے۔

وفی حکمہما سائر الالفاظ المنقولۃ الخ۔ فاضل شارح نے فرمایا جس طرح صلوٰۃ اور حج کا حکم آپ نے سنا یہی حکم تمام ان الفاظ کا ہے جن کے معنے لغت میں دوسرے اور شرعاً دوسرے ہیں۔ یا عرفِ عام یا عرف خاص میں ان کے معانی ہیں۔ وہی معنیٰ مراد لئے جائیں گے اور حقیقتِ لغویہ کو ترک کر دیا جائیگا۔

پھر شارح علیہ الرحمہ نے ماضی کا حوالہ دیتے ہوئے فرمایا۔ سابق میں وَاللّٰہِ لَا اَضَعُ قَدَمِی فِی دَارِ فُلَانٍ میں بھی عرفِ عام کی دلالت کیوجہ سے وضعِ قدم کے حقیقی معنیٰ ننگے پیروں داخل ہونے کو ترک کر کے مطلق دخول کے معنے لئے گئے ہیں۔ اور وضع قدم کے معنے مطلق دخول کے مجازی معنیٰ ہیں۔

وَبِدَلَالَۃِ اللَّفْظِ فِیْ نَفْسِہٖ اَیْ بِاِعْتِبَارِ مَاْخَذِ اِشْتِقَاقِہٖ وَمَادَّۃِ حُرُوْفِہٖ لَا بِاِعْتِبَارِ اِطْلَاقِہٖ بِاَنْ کَانَ اللَّفْظُ مَثَلًا مَوْضُوْعًا لِمَعْنًی فِیْہِ قُوَّۃٌ فَیَخْرُجُ مَا وُجِدَ فِیْہِ ذٰلِکَ الْمَعْنٰی نَاقِصًا اَوْ لِمَعْنًی فِیْہِ نُقْصَانٌ وَضُعْفٌ فَیَخْرُجُ مَا وُجِدَ فِیْہِ ذٰلِکَ الْمَعْنٰی زَائِدًا وَیُسَمّٰی ھٰذَا مُشَکِّکًا وَعَبَّرَ عَنْہُ صَاحِبُ التَّوْضِیْحِ بِکَوْنِ بَعْضِ الْاَفْرَادِ فِیْہِ زَائِدًا اَوْ نَاقِصًا۔

ترجمہ اور فی نفسہ لفظ کی دلالت کیوجہ سے (حقیقی معنیٰ ترک کر دیئے جاتے ہیں) مطلب یہ ہے کہ لفظ کے ماخذ اور اس کے حروف مادی کے اعتبار سے حقیقی معنیٰ ترک کر دیئے جاتے ہیں نہ کہ اطلاق لفظ کیوجہ سے مثلاً ایک لفظ ایسے معنے کیلئے وضع کیا گیا ہے جس میں قوت وشدت پائی جاتی ہے پس وہ معنے خارج ہو جائیں گے جن میں اس سے نقص پایا جاتا ہو یا ضعف پایا جاتا ہو پس جس لفظ میں معنے زیادہ ہوں گے وہ بھی خارج

ہو جائیگا ایسے لفظ کو مشکک کہا جاتا ہے اور اس کی تعبیر صاحب توضیح نے اس طرح پر کی ہے کہ بعض افراد زائد یا ناقص۔

تشریح فی نفسہ لفظ کی دلالت کیوجہ سے اس لفظ کے حقیقی معنیٰ کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ فی نفسہ کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے سیاق و سباق و عادت کیطرف نظر کئے بغیر لفظ کے اصل مادہ جس سے اس لفظ کو مشتق کیا گیا ہے اس کی بناء پر اس کی حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر لفظ لحم ہے۔ اس کے مادہ میں شدت و قوت داخل ہے پس جب لفظ میں یہ قوت نہ پائی جاتی ہو یا ناقص پائی جاتی ہو اس پر یہ لفظ دلالت نہیں کریگا۔ چنانچہ مچھلی کے گوشت پر لحم کا حکم عائد نہ کیا جائے گا گو مچھلی کے گوشت پر لحم کے معنٰی ضعف کے ساتھ یا ناقص پائے جاتے ہیں۔ ایسے لفظ کو ان کی اصطلاح میں مشکک بھی کہا جاتا ہے۔

مشکک: منطق کی اصطلاح میں وہ کلی ہے جو اپنے افراد پر شدت و ضعف، اول آخر، اولیٰ و ادنیٰ وغیرہ کے فرق کے ساتھ دلالت کرے یا صادق آئے۔

فَالْاَوَّلُ كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ لَحْمًا فَلَا يَتَنَاوَلُ لَحْمَ السَّمَكِ وَقَوْلُهٗ كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِيْ حُرٌّ لَا يَتَنَاوَلُ الْمُكَاتَبَ فَاِنَّ لَفْظَ اللَّحْمِ لَا يَتَنَاوَلُ السَّمَكَ اِذْ هُوَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْاِلْتِحَامِ وَهُوَ الشِّدَّةُ وَلَا شِدَّةَ بِدُوْنِ الدَّمِ وَالسَّمَكُ لَا دَمَ فِيْهِ لِاَنَّ الدَّمَوِيَّ لَا يَسْكُنُ الْمَاءَ وَلَا يَعِيْشُ فِيْهِ فَلَا يَتَنَاوَلُ هٰذَا الْحَلْفُ لَحْمَ السَّمَكِ وَاِنْ كَانَ اُطْلِقَ عَلَيْهِ فِي الْقُرْاٰنِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لِتَاْكُلُوْا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَبِهٖ تَمَسَّكَ مَالِكٌ فِيْ اَنَّهٗ يَحْنَثُ بِاَكْلِ لَحْمِ السَّمَكِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ لَا يَحْنَثُ بِهٖ لِاَجْلِ مَاْخَذِ اللَّفْظِ وَلِاَنَّ بَائِعَهٗ لَا يُسَمّٰى فِي الْعُرْفِ بَائِعَ اللَّحْمِ وَلَفْظُ مَمْلُوْكٍ فِيْ قَوْلِهٖ كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِيْ حُرٌّ لَا يَتَنَاوَلُ الْمُكَاتَبَ لِاَنَّهٗ مَا كَانَ مَمْلُوْكًا كَامِلًا مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ يَدًا وَرَقَبَةً فَيَتَنَاوَلُ الْمُدَبَّرَ وَاُمَّ الْوَلَدِ وَلَا يَتَنَاوَلُ الْمُكَاتَبَ لِاَنَّهٗ مَمْلُوْكٌ رَقَبَةً حُرٌّ يَدًا فَكَانَ نَاقِصًا فِيْ مَعْنَى الْمَمْلُوْكِيَّةِ۔

ترجمہ پس اول صورت کی مثال جیسے کسی نے قسم کھائی "لا یاکل لحما" پس یہ قسم مچھلی کو شامل نہ ہوگی۔ اور اس کا قول "کل مملوک لی حر" میں مکاتب شامل نہ ہوگا کیونکہ لفظ لحم مچھلی کو شامل نہیں ہے۔ کیونکہ لحم مشتق ہے التحام سے جس کے معنٰی شدت کے ہیں اور شدت بغیر خون کے نہیں ہوتی اور مچھلی میں خون ہی نہیں ہوتا کیونکہ خون والا جانور پانی میں سکونت اختیار نہیں کرتا اور نہ اس میں زندگی بسر کر سکتا ہے۔ لہٰذا یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اگرچہ قرآن مجید میں مچھلی کے گوشت پر لحم کا استعمال کیا گیا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "لتاکلوا منہ لحما طریا" اور اسی سے امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے کہ قسم کھانے والا مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ اور ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ اس کے کھانے سے حانث نہ ہوگا لفظ کے ماخذ کو پیش نظر

رکھتے ہوئے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ عرف میں مچھلی کے فروخت کرنیوالے کو بائع اللحم نہیں کہتے اور کل مملوک لی حُرّۃٌ میں لفظ مملوک مکاتب کو شامل نہیں ہے کیونکہ مکاتب یداً اور رقبۃً دونوں اعتبار سے پورے طور پر ملکیت میں داخل نہیں ہے لہٰذا کل مملوک کے تحت مدبر اور ام ولد شامل ہو جائیں گے اور مکاتب شامل نہ ہوگا کیونکہ مکاتب رقبہ کے لحاظ سے مملوک ہے مگر ید کے لحاظ سے وہ آزاد ہے لہٰذا وہ مملوکیت میں ناقص ہے۔

تشریح فالاول الخ لفظ کی فی نفسہٖ دلالت کی دو صورتیں ہیں۔ اول لفظ ایسے معنے کیلئے اصل وضع میں بنایا گیا ہو جس میں قوت کے معنے پائے جاتے ہیں۔ دوسری قسم لفظ کی فی نفسہٖ دلالت کے یہ معنے ہیں کہ لفظ اصل وضع میں ایسے معنے کیلئے وضع کیا گیا ہو جس میں فی نفسہٖ ضعف ہو یا پھر نقصان اور کمی ہو۔ اول کی مثال میں شارح نے لحم ذکر کیا ہے۔ یعنی ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں گوشت (لحم) نہیں کھاؤں گا تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی مگر شرط یہ ہے کہ قسم کھانیوالے کی قسم کھاتے وقت کوئی نیت نہ ہو۔ اگر قسم کھاتے وقت اس نے مچھلی کے گوشت کی نیت بھی کرلی تھی تو اب وہ گوشت اور مچھلی دونوں کے کھانے سے حانث ہو جائیگا۔ اور اگر اس نے کوئی نیت کی تھی تو صرف گوشت کے کھانے پر حانث نہ ہوگا۔ مچھلی اس کی قسم سے خارج ہوگی۔ اگر کھائے گا تو حانث نہ ہوگا۔

دوسری مثال :۔ ایک آدمی نے قسم کھائی کہ میرے جتنے مملوک ہیں تو وہ آزاد ہیں مملوک کے تحت مکاتب شامل نہ ہوگا۔ کیونکہ مکاتب کے اندر مالک کی ملکیت تام نہیں ہوتی۔ بدل کتابت ادا کرکے وہ غلام آزاد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مکاتب کو خرید و فروخت، لین دین کے وہی حقوق حاصل ہوتے ہیں جو ایک آزاد کو حاصل ہیں۔ جب مملوک (غلام) کوئی تصرفات کا حق نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ مکاتب میں ملکیت ناقص تھی اسی لئے وہ کل مملوک کے تحت داخل نہ ہوگا۔

اس بارے میں امام مالکؒ کا اختلاف :۔ مذکورہ قسم یعنی لا اٰکُل لحماً کی قسم کھانے پر اگر اس نے مچھلی کا گوشت کھالیا تو وہ حانث ہو جائے گا جیساکہ قرآن کریم میں اس کا تذکرہ موجود ہے جس میں مچھلی کو لحم طریًا سے تعبیر کیا گیا ہے۔ معلوم ہوا لحم کا اطلاق مچھلی کے گوشت پر بھی ہوتا ہے۔

ونحن نقول الخ مگر ہم نے یعنی احناف کی جانب سے شارح علام نے جواب دیا۔ لفظ کے ماخذ اشتقاق کو پیش نظر رکھتے ہوئے لحم کا اطلاق مچھلی پر نہیں ہوتا کیونکہ لحم میں شدت ہے وہ خون سے پیدا ہوتا ہے جبکہ مچھلی خون سے پیدا نہیں ہوتی اور مچھلی میں نرمی اور ضعف پایا جاتا ہے۔

دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ بائع لحم اور بائع سمک دو الگ الگ افراد ہوتے ہیں۔ بائع سمک کو بائع لحم نہیں کہا جاتا، نہ بائع لحم کو بائع سمک ہی کہا جاتا ہے۔

اعتراض :۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ کل مملوک لی فھو حرٌّ والی صورت میں مکاتب بھی مملوک ہے اس کو کیوں خارج کر دیا گیا۔

جواب :۔ لا یتناول المکاتب الخ شارح نے فرمایا مالک کا قول کل مملوک لی الخ کے تحت مکاتب داخل

ہی نہ تھا تو اس کو خارج کرنیکا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ وہ مملوک کامل تھا ہی نہیں کیونکہ اس کا ہاتھ آزاد تھا، اس کی گردن آزاد تھی۔ یعنی وہ خرید و فروخت کرسکتا تھا مالک اس کو فروخت نہ کرسکتا تھا لہٰذا وہ معنی مکاتب من وجہ آزاد ہوتا ہے اس لئے کل مملوک کے تحت وہ داخل نہ ہوگا۔
ہاں اس قول کے تحت مدبر اورام ولد داخل رہیں گے۔ اور کل مملوک لی فہو حر کے کہنے سے آقا پر یہ دونوں آزاد ہوجائیں گے کیونکہ مملوکیت ام ولد اور مدبر میں آقا کی زندگی میں کامل ہوتی ہے۔
شرعی اصطلاح:۔ مدبر اس غلام کو کہتے ہیں جس سے اس کے آقا نے یہ کہدیا ہو کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے۔ مدبر کا حکم شرعی یہ ہے کہ یہ مولیٰ کی زندگی میں غلام رہتا ہے مگر مولیٰ کے مرجانے کے بعد آزاد ہوجاتا ہے۔ آقا کے مرنے کے بعد اس غلام کا کوئی وارث نہیں ہوتا۔ نیز مدبر کو اس کا آقا اپنی زندگی میں آزاد کرنا چاہے تو آزاد کرسکتا ہے اور فروخت کرنا چاہے تو اس کو فروخت نہیں کرسکتا اسلئے کہ موت بہر حال ہر شخص کی یقینی ہے اس لئے اس کے مرجانے کے بعد مدبر کا آزاد ہوجانا بھی یقینی ہے۔ اس لئے مدبر کی بیع جائز نہیں۔
ام ولد: وہ باندی ہے جس کے بطن سے اس کے مالک آقا کے نطفہ سے کوئی اولاد مذکر یا مؤنث پیدا ہوئی ہو۔
ام ولد کا شرعی حکم:۔ اس کو آقا اپنی زندگی میں آزاد کرسکتا ہے۔ آقا کے مرجانے کے بعد یہ باندی اس کے لڑکے کی ماں ہے اور لڑکا آزاد ہے اس لئے ماں اس کی ملکیت میں آتے ہی آزاد ہوجاتی ہے۔
مکاتب:۔ وہ غلام کہلاتا ہے جس سے اس کے مولیٰ نے کہدیا ہو کہ اتنی رقم ادا کردو تو تم آزاد ہو۔
مکاتب کا شرعی حکم:۔ یہ اجازت پا جانے کے بعد بدل کتابت ادا کرنے کیلئے مکاتب سفر کرسکتا ہے، خرید فروخت کرسکتا ہے، لین دین کرسکتا ہے، غلام خرید سکتا ہے۔ مگر جب تک بدل کتابت کی معمولی رقم اس کے ذمہ واجب الاداء رہے گی یہ غلام ہی رہے گا آزاد نہ کہلائیگا۔ اگر بدل کتابت کے ادا کرنے سے مکاتب معذوری ظاہر کردے تو اس کو فروخت بھی کیا جاسکتا ہے اور اس پر وراثت بھی جاری ہوسکتی ہے۔

وَالثَّانِي مَا ذَكَرَهُ بِقَوْلِهِ وَعَكْسُهُ الْحَلَفُ بِأَكْلِ الْفَاكِهَةِ أَيْ عَكْسُ الْمَذْكُورِ مِنَ الْمِثَالَيْنِ مَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ الْفَاكِهَةَ فَلَا يَتَنَاوَلُ الْعِنَبَ لِأَنَّ الْفَاكِهَةَ اسْمٌ لِمَا يُتَفَكَّهُ بِهِ وَيُتَلَذَّذُ حَالَ كَوْنِهِ زَائِدًا عَلَى مَا يَقَعُ بِهِ قِوَامُ الْبَدَنِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ لِلنُّقْصَانِ وَالْعِنَبُ وَالرُّطَبُ وَالرُّمَّانُ فِيهَا كَمَالٌ لَيْسَ فِي الْفَاكِهَةِ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ بِهِ قِوَامُ الْبَدَنِ وَيُكْتَفَى بِهَا فِي بَعْضِ الْأَمْصَارِ لِلْغِذَاءِ فَلَا يَدْخُلُ فِي النَّاقِصِ وَأَمَّا دُخُولُ الطَّرَّارِ فِي السَّارِقِ وَإِنْ كَانَ فِيهِ كَمَالٌ أَيْضًا مِنَ السَّارِقِ فَلِأَنَّ ذٰلِكَ الْكَمَالَ وَالزِّيَادَةَ لَيْسَ بِمُغَايِرٍ لِمَعْنَى الْأَصْلِ بَلْ مُكَمِّلٌ لَهُ مِنْ قَبِيلِ دَلَالَةِ النَّصِّ فَيَشْتَمِلُهُ كَاشْتِمَالِ أُفٍّ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ لِلضَّرْبِ وَالشَّتْمِ بِخِلَافِ زِيَادَةِ الْعِنَبِ فَإِنَّهُ مُغَايِرٌ لِمَعْنَى التَّفَكُّهِ وَمُضَادٌّ لَهُ وَعِنْدَهُمَا يَحْنَثُ بِذٰلِكَ

كُلِّهٖ لِاَنَّهَا مِنْ اَعَزِّ الْفَوَاكِهِ هٰذَا اِذَا لَمْ يَنْوِ وَاَمَّا اِذَا نَوٰى ذٰلِكَ يَحْنَثُ اِتِّفَاقًا

ترجمہ اور دوسری صورت وہ ہے جس کو مصنفؒ نے اپنے لفظوں میں اس طرح ذکر کیا ہے۔ اور اس کے برعکس میوہ کھانے کی قسم کھانا ہے۔ یہ مذکورہ دونوں صورتوں کے برعکس وہ صورت ہے کہ کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ وہ میوہ نہیں کھائے گا۔

فلا یتناول العنب الخ۔ پس یہ قسم انگور کو شامل نہ ہوگی اس لئے کہ فاکہہ اس چیز کا نام ہے جس سے فرحت ولذت مقصود ہوتی ہے اور یہ چیز اس اصل چیز سے زائد ہوتی ہے جس سے بدن کا خمیر اور قوام تیار ہوتا ہے پس فاکہہ میں نقصان کے معنیٰ ملحوظ ہیں اور عنب، رطب اور رمان میں کمال کے معنےٰ ملحوظ ہیں جو فاکہہ میں نہیں ہیں۔ اور کمال کا مطلب یہ ہے کہ ان چیزوں سے بدن کا قوام بنتا ہے اور بعض علاقوں میں تو بطور غذا صرف انھیں چیزوں پر اکتفاء کیا جاتا ہے لہٰذا عنب ناقص میں داخل نہیں ہے اور بہرحال طرار یعنی جیب تراش کو سارق کے حکم میں داخل کرنا اگرچہ اس میں سارق کی بہ نسبت معنیٰ زائد پائے جاتے ہیں تو اس وجہ سے ہے کہ یہ کمال اور زیادتی اصل کے معنےٰ کو تبدیل کرنے والی نہیں ہے بلکہ دلالۃ النص کے قبیل سے اس کے معنیٰ مکمل کرنے والی ہے لہٰذا طرار سارق کے حکم میں اسی طرح شامل ہے جیسے لفظ اُف اللہ تعالیٰ کے قول "ولا تقل لہما اُفٍ" میں ضرب اور شتم کو بخلاف عنب والی زیادتی کے کیوں کہ عنب تفکہ کے معنےٰ کو بدلنے والا ہے اور تفکہ کیلئے مضر بھی ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک قسم کھانیوالا ان چیزوں کے کھانے سے حانث ہو جائیگا کیونکہ یہ نہایت عمدہ تفکہ میں شمار ہوتے ہیں یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ قسم کھانے والے نے کوئی نیت نہیں کی اور اگر اس کی نیت کرلی ہو تو بالاتفاق حانث ہو جائیگا۔

تشریح **دوسری صورت کی مثال کا بیان**:۔ یعنی اصل لغت میں اگر لفظ ایسے معنیٰ کیلئے وضع کیا گیا ہو کہ جس کے اندر ضعف اور نقصان کے معنےٰ پائے جاتے ہوں تو اس لفظ سے وہ معنےٰ خارج ہو جائیں گے کہ جن کے اندر قوت اور کمال پایا جاتا ہو مثلاً کسی آدمی نے کہا "واللہ لا اکل الفاکہۃ" (اللہ تعالیٰ کی قسم میں فاکہہ نہیں کھاؤں گا)، تو اس آدمی کی یہ قسم عنب (انگور) کو شامل نہ ہوگی۔ یعنی اگر حالف انگور کھالے گا تو حانث نہ ہوگا۔ یہی حکم انار اور کھجور کا بھی ہے۔ یعنی ان کے کھالینے سے حالف حانث نہ ہوگا۔ اس لئے لفظ فاکہہ اس کو کہتے ہیں جس کو بطور لذت کے کھایا جاتا ہے یعنی فاکہہ سے نہ پیٹ بھرا جاتا ہے اور نہ بطور خوراک کے اس کو کھایا جاتا ہے جس سے قوت حاصل ہو۔ لہٰذا فاکہہ اُن چیزوں سے زائد چیز کا نام ہے جن کو غذا اور خوراک کے بطور کھایا کھایا جاتا ہے ظاہر ہے۔ اس لحاظ سے فاکہہ میں نقصان اور ضعف کے معنےٰ پائے جاتے ہیں اس لئے فاکہہ سے انگور، کھجور، انار وغیرہ خارج ہو جائیں گے کیونکہ ان میں قوت ہوتی ہے اور یہ بطور غذا کے کھائے جاتے ہیں۔

حاصل بحث یہ نکلا کہ فی نفسہٖ لفظ کی دلالت کیوجہ سے لفظ کے حقیقی معنیٰ کو ترک کرنے کی یہ دوسری مثال ہے۔

ماتن کا قول واما الطرار الخ۔ طرار یعنی گرہ کٹ کو کہتے ہیں۔ ماتن کی یہ عبارت درحقیقت ایک مقدر سوال کا جواب ہے،

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ طرار سارق کے حکم میں داخل نہ ہو اور جو سزا سارق کی ہے وہ طرار پر عائد نہ کی جائے یعنی چور کی طرح گرہ کٹ کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں اس لئے سارق کے معنٰے ہیں مالِ محفوظ کا خاموشی سے چرالینا۔ اور طرار کے معنٰے ہیں جیتے جاگتے، چلتے پھرتے معمولی غفلت پر کسی کی جیب کتر دینا، یا جیب سے کچھ نکال لینا۔ تو سارق کے معنٰے کے مقابلے میں طرار میں معنیٰ زائد پائے جاتے ہیں لہٰذا قوت وضعف کا فرق ہو گیا حالانکہ طرار اور سارق دونوں کا حکم ایک ہے یعنی پہلی مرتبہ چوری کرنے پر داہنے ہاتھ کا کاٹا جانا۔

سوال مذکور یا اعتراض مذکورہ کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ طرار میں اگرچہ سارق کے مقابلہ میں معنٰے زائد پائے جاتے ہیں مگر یہ زیادتی یا کمال سرقہ کے معنٰے میں تبدیلی پیدا نہیں کرتی البتہ مکمل اور تکمیل کرنیوالی تو بن سکتی ہے مثلاً اسطرح پر جب خاموشی سے کسی کے محفوظ مال کے لے لینے سے قطع ید واجب ہے تو بیداری کی حالت میں کسی کی جیب کاٹ دینے سے بدرجۂ اولیٰ قطع ید واجب ہونا چاہیئے لہٰذا جب طرار میں معنٰے کی زیادتی سارق کے مقابلہ میں کسی معنیٰ یا جرم کا اضافہ نہیں کرتی۔

لہٰذا جب السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما کے تحت چور کے ہاتھ کاٹے جاسکتے ہیں تو دلالۃ النص کے ذریعہ طرار میں سرقہ کا حکم جاری کیا جائیگا کیونکہ سرقہ میں جرم کم درجہ کا ہے تو یہی نص اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ طرار جس میں سرقہ کے مقابلے میں معنیٰ زائد اور جرم بڑا پایا جاتا ہے بدرجۂ اولیٰ ہاتھ کاٹا جانا چاہیئے۔

اس فقہی مسئلہ کی ایک مثال :۔ والدین کے بارے میں حکم دیا گیا" ولا تقل لھما اُفٍّ ولا تنھرھما الخ (تم اپنے والدین کو اف مت کہو اور نہ ان کی ڈانٹ ڈپٹ کرو) معلوم ہوا والدین سے اظہار ناراضگی کرنا اور ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے ان کو کلمۂ اُف کہنا جو اظہار ناراضگی کا ایک ادنیٰ لفظ ہے جس کی ممانعت وارد ہوئی ہے تو ان کو زدوکوب کرنا بدرجۂ اولیٰ ممنوع اور حرام ہوگا۔ گویا اُف کہنے کی ممانعت عبارۃ النص سے ثابت ہوئی جو ادنیٰ درجہ کا ایک لفظ ہے جس سے والدین کو تکلیف پہنچتی ہے تو مارنا پیٹنا جس میں اذیت زائد ہے دلالۃ النص سے ممنوع وحرام ہوئی تو مارنا پیٹنا کلمۂ اُف کے معنٰے میں کوئی تغیر پیدا نہیں کرتے بلکہ اُس کیلئے مکمّل اور تکمیل کرنیوالے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح اوپر دی گئی مثال سارق اور طرار کی سمجھنا چاہیئے۔ طرار کو اگر سارق کی سزا دی جاتی ہے یعنی ہاتھ کاٹا جاتا ہے تو طرار میں سرقہ کے معنیٰ میں اضافہ ہے اس لئے اس کا حکم دلالۃ النص سے ثابت کیا گیا ہے۔ اسی کے برخلاف انگور، کھجور اور انار ہیں ان کے معانی میں جو اضافہ یا زیادتی تفکہ کے معنیٰ کے مقابلے میں پائی جاتی ہے وہ زیادتی تفکہ کی حقیقت کو تبدیل کر دیتی ہے کیونکہ تفکہ کھانے کے بعد بطور تلذذ کے تھوڑی سی چیز کے کھانے کو کہتے ہیں جبکہ انار، کھجور اور عنب پیٹ بھرنے کیلئے کھائے جاتے ہیں اور ان کے کھانے سے غذا کا حاصل کرنا مقصود ہوا کرتا ہے۔ اس لئے فاکہہ کا لفظ انگور، کھجور اور انار کو شامل نہ ہوگا۔ اور فاکہہ نہ کھانیکی حلف کرنے سے انگور اور کھجور وانار کا کھالینا قسم کو نہ توڑے گا نہ اس پر قسم کے توڑنے کا کفارہ واجب ہوگا۔

صاحبینؒ کا اختلاف :۔ اس مسئلہ میں حضراتِ صاحبینؒ کا اختلاف ہے۔ چنانچہ شارحؒ نے لکھا ہے کہ صاحبینؒ

کے نزدیک فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھانیوالے شخص نے اگر انگور وغیرہ کھالیا تو اپنی قسم میں حانث ہو جائیگا کیونکہ کھجور، انگور اور انار عمدہ قسم کے میوہ جات اور فاکہہ ہیں۔ اس لئے فاکہہ نہ کھانیکی قسم سے ان کا کھانیوالا اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا۔
بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ انھوں نے امام صاحب اور صاحبین کے مذکورہ اختلاف کو زمان ومکان کے اختلاف پر محمول کیا ہے۔ یعنی یہ کہ امام صاحبؒ کے زمانے میں ان کے علاقے میں انگور، کھجور اور انار بطور غذا کھائے جاتے تھے۔ اور صاحبینؒ کے زمانے میں ان کو تفکہ کے بطور کھایا جاتا تھا۔ یا پھر یہ حکم ان علاقوں کیلئے دیا گیا ہے جہاں انکو بطور غذا کے کھایا جاتا ہے اور وہاں انکی پیداوار کافی مقدار میں ہوتی ہے۔ لیکن جہاں پیداوار نہ ہو یا بطور فاکہہ کے ہی کھائے جاتے ہوں وہاں ان کا شمار فواکہ میں کیا جائے گا۔

وَبِدَلالَةِ سِيَاقِ النظمِ اَیْ بسَبَبِ سُوْقِ الكلامِ بِقَرِينَةٍ لفظيَّةٍ اُلْحِقَتْ بِهٖ سَوَاءٌ كانَتْ سَابِقَةً اَوْ متأخِرَةً كقولهٖ طَلِّقْ اِمْرَأتِی اِنْ كنتَ رَجُلاً حتّٰى لا يكونَ توكيلاً فانَّ حقيقةَ هٰذا الكلامِ هُوَ التوكيلُ بالطلاقِ لكن تُرِكَ ذٰلِكَ بقرينةِ قولهٖ اِنْ كنتَ رَجُلاً لانَّ هٰذا الكلامَ اِنَّمَا يُقَالُ عِنْدَ اِرَادَةِ اظهارِ عَجْزِ المُخَاطَبِ عَنِ الفعلِ الذِیْ قُرِنَ بهٖ فيكُوْنُ الكلامُ للتوبيخِ مَجَازاً اَوْ مثلهٗ قولُهٗ تعالٰى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا للظالِمِيْنَ نَارًا حيثُ تُرِكَتْ حقيقةُ المشيئةِ وَحقيقةُ قولهٖ فَلْيَكْفُرْ بقرينةِ قولهٖ تعالٰى اَعْتَدْنَا للظالِمِيْنَ نَارًا وَحُمِلَ على التوبيخِ

ترجمہ اور کبھی سیاقِ کلام کی دلالت کیوجہ سے یعنی ایسے کلام کے لانیکے سبب جو ایسے لفظی قرینے کے ساتھ ہے جو اس کلام سے چلا ہوا ہے خواہ وہ قرینہ کلام سے پہلے ہو یا بعد میں جیسے کوئی شخص کہے طَلِّقْ اِمْرَأتِی اِنْ كنتَ رَجُلاً (اگر تو مرد ہے تو میری بیوی کو طلاق دیدے) چنانچہ اس قول سے توکیل بالطلاق ثابت نہ ہوگی۔ اس کلام کی حقیقت توکیل بالطلاق ہے لیکن یہ معنٰے ترک کردیئے گئے ہیں۔ اِنْ كنتَ رجلاً کے قرینہ کیوجہ سے۔ کیونکہ اس قسم کا کلام مخاطب کے عجز کو ظاہر کرنیکے وقت بولا جاتا ہے کہ وہ اس فعل سے عاجز ہے جس سے یہ کلام ملا ہوا ہے پس یہ کلام مجازاً توبیخ کے لئے شمار ہوگا اور اسی کے مثل اللہ تعالےٰ کا قول فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ انا اعتدنا للظالمين نارًا بھی ہے اس جگہ مشیئت کی حقیقت اور فلیکفر کی حقیقت ترک کردی گئی ہے انا اعتدنا للظالمین نارًا کے قرینہ کی وجہ سے اور اس کے قول کو توبیخ پر محمول کیا گیا ہے۔

تشریح جہاں لفظ کے حقیقی معنیٰ کو ترک کردیا جاتا ہے ان میں سے یہ تیسرا مقام ہے۔ جہاں لفظ کی حقیقت کو ترک کرکے مجازی معنٰے پر عمل کیا جاتا ہے وہ ہے دلالتِ سیاقِ کلام۔ کلام کے سیاق وسباق، موقع محل کی وجہ سے اس کی حقیقت کو ترک کردیا جاتا ہے۔

سیاقِ کلام :۔ ایسا کلام جس کے ساتھ قرینہ لفظوں میں مذکور ہو خواہ پہلے ذکر کیا گیا ہو یا کلام کے بعد میں اس قرینہ

کو ذکر کیا گیا ہو اور وہ قرینہ اس پر دلالت کرتا ہو کہ اس کلام کے حقیقی معنیٰ متکلم نے مراد نہیں لئے ہیں۔

مثال :۔ طلق امرأتی ان کنت رجلاً (میری بیوی کو طلاق دیدے اگر تو مرد ہے) میں اصل کلام تو طلق امرأتی ہے اور ان کنت رجلاً اس کیلئے قرینہ لایا گیا ہے جس نے طلق امرأتی کے حکم کو بدل دیا ہے۔ طلق امرأتی میں تو صرف یہ حکم مذکور ہے کہ میری بیوی کو طلاق دیدے مگر ان کنت رجلاً جو شرط کا جملہ بعد میں متصلاً مذکور ہے اس میں مخاطب کو تنبیہ و تہدید مذکور ہے کہ اگر تو نے ایسا کام کیا تو انجام بد اپنا سوچ لینا۔

حاصل یہ کہ ان کنت رجلاً سیاق کلام ہے جس کی وجہ سے طلق امرأتی کے حقیقی معنیٰ توکیل بالطلاق کے متروک ہو گئے۔ اور کلام کو تنبیہ اور تہدید پر محمول کر لیا گیا۔

دوسری مثال :۔ باری تعالیٰ کا قول ہے "فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظالمین نارا" (پس جو شخص چاہے پس وہ ایمان لے آئے اور جو چاہے تو پس وہ کفر کرے) کلام کے اس حصہ میں مخاطبین کو اجازت سمجھ میں آتی ہے اور یہ کہ ان کو باری تعالیٰ کی طرف سے دونوں باتوں کا اختیار ہے۔ اگر بندہ ایمان قبول کرے یا کفر کو اختیار کر لے باری تعالیٰ ناراض نہ ہوں گے مگر اس کے بعد کلام انا اعتدنا للظالمین نارا (ہم نے ظالمین (کافرین) کیلئے جہنم تیار کر رکھی ہے) بتا رہا ہے کہ باری تعالیٰ بندہ کے کفر پر راضی نہیں ہیں بلکہ ناراض ہیں۔ اور کفر کے اختیار کرنے والوں کیلئے باری تعالیٰ نے جہنم کی آگ تیار کر رکھی ہے۔ اس قرینہ کیوجہ سے اختیار کے معنیٰ متروک ہو گئے اور ایمان کا قبول کرنا باری تعالیٰ کی رضا مندی ہو گی اور کفر کے اختیار کرنے سے باری تعالیٰ ناراض ہوں گے اور کافرین کو جہنم میں داخل کریں گے۔ اب فلیکفر کو اجازت کے بجائے تنبیہ اور توبیخ پر محمول کیا جائے گا۔

وَبِدَلَالَةٍ مَعْنًى يَرْجِعُ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَقَصْدِهٖ فَيُحْمَلُ عَلَى الْأَخَصِّ مَجَازًا وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ دَالًّا عَلَى الْعُمُوْمِ بِحَقِيْقَتِهٖ كَمَا فِيْ يَمِيْنِ الْفَوْرِ وَهُوَ مُشْتَقٌّ مِنْ فَارَتِ الْقِدْرُ إِذَا غَلَتْ وَاشْتَدَّتْ ثُمَّ سُمِّيَتْ بِهِ الْحَالَةُ الَّتِيْ لَا لُبْثَ فِيْهَا وَلَا رَيْثَ بِاعْتِبَارِ فَوَرَانِ الْغَضَبِ كَمَا إِذَا أَرَادَتْ اِمْرَأَةٌ الْخُرُوْجَ فَقَالَ لَهَا الزَّوْجُ إِنْ خَرَجْتِ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَمَكَثَتْ سَاعَةً حَتّٰى سَكَنَ غَضَبُهٗ ثُمَّ خَرَجَتْ لَا تَطْلُقُ فَإِنَّ حَقِيْقَةَ هٰذَا الْكَلَامِ أَنْ تَطْلُقَ فِيْ كُلِّ مَا خَرَجَتْ وَلٰكِنَّ مَعْنَى الْغَضَبِ الَّذِيْ حَدَثَ فِي الْمُتَكَلِّمِ وَقْتَ خُرُوْجِهَا يَدُلُّ عَلٰى أَنَّ الْمُرَادَ هِيَ هٰذِهِ الْخَرْجَةُ الْمُعَيَّنَةُ فَيُحْمَلُ الْكَلَامُ عَلَيْهَا مَجَازًا بِهٰذِهِ الْقَرِيْنَةِ وَمِثْلُهٗ قَوْلُ الرَّجُلِ لِأَحَدٍ تَعَالَ تَغَدَّ مَعِيْ فَقَالَ إِنْ تَغَدَّيْتُ فَعَبْدِيْ حُرٌّ فَإِنَّ حَقِيْقَتَهٗ أَنْ يَعْتِقَ عَبْدُهٗ أَيْنَمَا تَغَدّٰى سَوَاءٌ كَانَ مَعَ الدَّاعِيْ أَوْ وَحْدَهٗ فِيْ بَيْتِهٖ وَلٰكِنَّ مَعْنَى التَّغْدِيَةِ الَّذِيْ حَدَثَتْ فِي الْمُتَكَلِّمِ يَدُلُّ عَلٰى أَنَّ الْمُرَادَ هُوَ الْغَدَاءُ الْمَدْعُوُّ إِلَيْهِ حَالَ كَوْنِهٖ مَعَ الدَّاعِيْ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ فَقَطْ حَتّٰى لَوْ تَغَدّٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فِيْ بَيْتِهٖ لَا يَحْنَثُ وَلَا يَعْتِقُ عَبْدُهٗ۔

ترجمہ اور کبھی ایسے معنیٰ کے دلالت کرنیکے سبب جو متکلم کیطرف راجع ہوتے ہیں یعنی اس کے تکلم اور قصد کیطرف راجع ہوتے ہیں تو ایسا کلام اخص پر مجازاً محمول ہوتا ہے اگرچہ لفظ اپنی حقیقت کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہے جیسے یمین فور میں۔ لفظ فور دراصل "فارت القدر" سے بنایا گیا ہے۔ یہ جملہ اس وقت بولا جاتا ہے جب ہانڈی خوب ابلنے لگے اور جوش آنے لگے پھر اس کے بعد اس لفظ فور سے جوش غضب کا لحاظ کرکے اس حالت کو کہا جانے لگا جس میں کوئی ٹھہراؤ اور تاخیر نہیں ہوتی جیسے اس صورت میں کہ ایک عورت شوہر سے لڑ جھگڑ کر باہر نکلنے لگی تو شوہر نے اس سے کہا اِنْ خَرَجْتِ فَاَنْتِ طَالِقٌ تو عورت تھوڑی دیر باہر نکلنے سے رک گئی حتیٰ کہ شوہر کا غصہ ٹھنڈا ہو گیا پھر باہر نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی پس اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ جب بھی عورت گھر سے باہر نکلے تو طلاق واقع ہو جائے لیکن غصہ کی کیفیت جو متکلم کے اندر عورت کے باہر نکلنے کیوقت پیدا ہو گئی تھی۔ یہ کیفیت دلالت کرتی ہے کہ شوہر کی مراد یہ متعینہ خروج ہے لہٰذا مجازاً اس قرینہ کیوجہ سے کلام کو متعینہ خروج پر محمول کیا جائے گا۔ اور راسی جیسا مرد کا کسی سے یہ کہنا بھی ہے کہ تعالَ تغدَّ معی۔ پس اس نے جواب دیا اِنْ تغدیت فعبدی حُرٌّ۔ تو اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ اس کا غلام آزاد ہو جائے جہاں کبھی بھی یہ شخص صبح کا کھانا کھائے۔ برابر ہے کہ بلانیوالے کے ساتھ یا تنہا اپنے گھر میں کھائے لیکن تغدیہ کے معنیٰ جو متکلم میں اس وقت پیدا ہوئے دلالت کرتا ہے کہ اس کی مراد وہ تغدیہ ہے جس کی طرف وہ بلایا گیا ہے درانحالیکہ تغدیہ داعی کے ساتھ ہو لہٰذا اس حالت کیوجہ سے کلام کو مجازاً اسی پر محمول کیا جائے گا یہاں تک کہ اس نے صبح کا کھانا اپنے گھر میں کھایا تو حانث نہ ہوگا اور نہ اس کا غلام آزاد ہو گا۔

تشریح کلام کے حقیقی معنیٰ ترک کئے جانیکا یہ چوتھا مقام ہے جہاں حقیقت کو ترک کرکے مجازی معنیٰ مراد لئے جاتے ہیں اور وہ ایسی دلالت ہے جو خود متکلم کی جانب راجع ہوتی ہے یعنی متکلم کے قصد وارادہ اور اس متکلم کے حال کو دیکھکر لفظ کے حقیقی معنیٰ کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر مخاطب کو یہ معلوم ہو جائے کہ متکلم کا ارادہ لفظ کی حقیقت کے ترک کرنیکا ہے تو کلام کی حقیقت کو ترک کرکے مجازی معنیٰ مراد لیا جائے گا مثلاً متکلم اپنے کلام کو اخص پر محمول کرنیکا ارادہ کر رہا ہے اگرچہ بطور حقیقت وہ لفظ عموم پر دلالت کرتا ہو یعنی کلام کی کامل حقیقت تو عموم ہے اور خصوص اس کی حقیقتِ قاصرہ ہے پس متکلم کے ارادہ اور حال کو دیکھ کر حقیقت کاملہ کو ترک کر دیا جاتا ہے اور حقیقتِ قاصرہ مراد لی جائے گی۔

اس مثال میں حقیقی معنیٰ پورے طور پر متروک نہیں ہوتے چاہے وہ قاصرہ کے تحت ہوں مگر حقیقت ہیں۔

ماتن نے اس کی مثال یمینِ فور سے دی ہے۔ فور کے معنیٰ جلدی اور عجلت کے ہیں۔ یعنی بلا تاخیر کسی کام کا ہونا۔

فورؔ۔ فارت التنور سے ماخوذ ہے۔ جب اس پر رکھی ہوئی دیگ اچھی طرح پکنے لگے اور اس میں ابال آجائے ایسے موقع پر فار التنور بولتے ہیں۔ پھر جو غصہ کے اندر بھی ایک قسم کا جوش پایا جاتا ہے اس لئے فار کو حالتِ غیظ و غضب کے ساتھ موسوم کر دیا گیا جس میں کسی قسم کی تاخیر نہ ہو۔ بحالتِ غیظ و غضب جو قسم کھائی جاتی ہے اس کو بھی یمین فور کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا اطلاق غضب کی حالت پر ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک گھر کے اندر شوہر اور بیوی میں زوردار

لڑائی ہوئی کہ دونوں ایک دوسرے پر بہت زیادہ غضبناک ہو گئے۔ ٹھیک اسی حالت میں بیوی اُس گھر سے نکل کر باہر جانے لگی تو اس حالت میں شوہر نے بیوی سے کہا "اِن خرجتِ فانتِ طالقٌ" (اگر تو گھر سے باہر نکلی تو تو طلاق والی ہے)۔ عورت یہ سنتے ہی فوراً رک گئی باہر نہیں نکلی۔ اس کے بعد جب شوہر کا غیظ و غضب ٹھنڈا ہو گیا اور غصہ جاتا رہا تو عورت گھر سے باہر نکل کر چلی گئی تو ایسی صورت میں اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

اس جگہ اِن خرجتِ فانتِ طالقٌ کے حقیقی معنیٰ عام ہیں جس کا تقاضہ یہ ہے کہ عورت پر طلاق واقع ہو خواہ وہ بحالتِ غصہ و ناراضگی نکلے یا غصہ ٹھنڈا ہو جانے کے بعد دوسرے اور تیسرے روز گھر سے باہر نکلے مگر غیظ و غضب کے معنے جو مذکورہ صورت میں شوہر کے اندر پیدا ہو گئے اور جس کی بناء پر اس نے عورت کو یہ جملہ کہا تھا وہ خاص حالت ہے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ شوہر کی مراد یہی خاص متعین خروج تھا مطلق خروج دار مراد نہیں تھی یعنی شوہر مطلقاً گھر سے باہر نکلنے سے بیوی کو منع نہیں کرنا چاہتا بلکہ صرف اسی حالت میں اور اسی وقت اس کو روکنے کیلئے اس نے یہ جملہ کہا تھا۔ یہی اس کلام کی حقیقتِ قاصرہ ہے۔ پس غضب کے قرینہ کی بناء پر اس کلام کی حقیقت کو ترک کر دیا گیا اور حقیقتِ قاصرہ یعنی خروج معین اسی حالت اور اسی وقت کا خروج مراد ہے جب عورت غصہ کی حالت میں گھر سے باہر نکل کر جانے کا ارادہ کر رہی تھی۔

صاحب نور الانوار نے اسی سے ملتی جلتی ایک مثال اور تحریر فرمائی ہے۔ مثال ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا "تعالِ تغدّ معی" (آؤ صبح کا کھانا میرے ساتھ کھاؤ) تو اس نے جواب میں کہا "اِن تغدّیتُ فعبدی حرٌّ" (اگر میں صبح کا کھانا کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے) اس کلام کے حقیقی معنے ہیں۔ یہ شخص تنہا کھانا صبح کا کھائے یا بلانے والے کے ساتھ کھائے، گھر میں کھائے یا باہر کھائے ہر حال میں تغدی ہوگا اور اس کا غلام آزاد ہو جانا چاہئے گو معنے حقیقی کے اعتبار سے اس کلام میں عموم پایا جاتا ہے۔ اسی کو حقیقتِ کاملہ بھی کہتے ہیں۔ مگر تغدی کے جو معنے اس وقت متکلم کا حال دیکھ کر پیدا ہوئے وہ یہ ہیں کہ اس نے داعی کی دعوت کے جواب میں یہ جملہ کہا ہے مطلقاً نہیں کہا ہے گویا خاص تغدی اس نے مراد لی ہے۔ تغدی عام مطلق اس کا مقصود نہیں ہے لہٰذا غلام کے آزاد ہونے کی تعلیق متکلم کے حال کو دیکھتے ہوئے مخصوص حالت پر موقوف ہوئی۔ اور وہ ہے داعی کی دعوت میں کھانا کھانے پر غلام کی آزادی کی تعلیق۔ یہی مخصوص حالت اس کلام کی حقیقتِ قاصرہ ہے۔ اسی قرینہ کی بناء پر اس کلام کی حقیقتِ کاملہ کو ترک کر دیا گیا اور اس کو خصوص یعنی حقیقتِ قاصرہ پر محمول کیا گیا ہے۔ لہٰذا اگر اس نے داعی کے ساتھ اسوقت اس کھانے میں شرکت اور کھانا کھایا تو اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اس حالت کے بعد دوسرے وقت یا تنہا یا اس داعی کے ساتھ یا کسی کے ساتھ اس نے تغدی کی ان عام حالات میں اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔

وَبِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَعَدَمِ صَلَاحِيَتِهِ لِلْمَعْنَى الْحَقِيقِي لِلُزُوْمِ الْكِذْبِ فِيمَنْ هُوَ مَعْصُوْمٌ عَنْهُ فَلَا بُدَّ اَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ كَقَوْلِهٖ اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ فَاِنَّ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِي اَنْ لَا تُوجَدَ

اَعْمَالُ الْجَوَارِحِ اِلَّا بِالنِّيَّةِ وَهُوَ كِذْبٌ لِاَنَّ اَكْثَرَ مَا يَقَعُ الْعَمَلُ مِنَّا فِي وَقْتِ خُلُوِّ الذِّهْنِ عَنِ النِّيَّةِ فَلَابُدَّ اَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ اَيْ ثَوَابُ الْاَعْمَالِ اَوْ حُكْمُ الْاَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ فَاِنْ قُدِّرَ الثَّوَابُ فَظَاهِرٌ اَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى اَنَّ جَوَازَ الْاَعْمَالِ فِي الدُّنْيَا مَوْقُوفٌ عَلَى النِّيَّةِ وَاِنْ قُدِّرَ الْحُكْمُ فَهُوَ نَوْعَانِ دُنْيَوِيٌّ كَالصِّحَّةِ وَالْفَسَادِ وَاُخْرَوِيٌّ كَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَالْاُخْرَوِيُّ مُرَادٌ بِالْاِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ فَلَا يَجُوْزُ اَنْ يُّرَادَ الدُّنْيَوِيُّ اَيْضًا اَمَّا عِنْدَهُ فَلِاَنَّهُ يَلْزَمُ عُمُوْمُ الْمَجَازِ وَاَمَّا عِنْدَنَا فَلِاَنَّهُ يَلْزَمُ عُمُوْمُ الْمُشْتَرَكِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى اَنَّ جَوَازَ الْعَمَلِ مَوْقُوْفٌ عَلَى النِّيَّةِ فَلَا تَكُوْنُ النِّيَّةُ فَرْضًا فِي الْوُضُوْءِ عَلَى مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ وَاَمَّا فِي سَائِرِ الْعِبَادَاتِ الْمَحْضَةِ فَالْمَقْصُوْدُ فِيْهَا الثَّوَابُ فَاِذَا خَلَتْ عَنِ الثَّوَابِ بِدُوْنِ النِّيَّةِ فَاتَ الْجَوَازُ اَيْضًا بِهٰذَا الْوَتِيْرَةِ لَا بِاَنَّ النَّصَّ دَالٌّ عَلَى فَوْتِ الْجَوَازِ۔

ترجمہ اور محل کلام کی دلالت کے سبب اور اس کے حقیقی معنیٰ کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ سے کیونکہ کذب لازم آتا ہے ان لوگوں کے کلام میں جو معصوم ہیں لہٰذا ضروری ہے کہ اس کو مجاز پر محمول کیا جائے جیسے نبی کریمؐ کا فرمان "انما الاعمال بالنیات" (عمل کا دارومدار نیت پر ہے) کیونکہ اس حدیث کے معنے تو یہ ہیں کہ بدن کے عمل بغیر نیت کے نہ پائے جائیں لیکن یہ معنے کاذب ہیں کیونکہ بہت سے کام ہمارے بغیر نیت کے بھی واقع ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ حدیث نبویؐ مجازی معنے پر محمول ہوگی یعنی حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ ثواب اعمال یا حکم اعمال نیت پر موقوف ہے۔ پس اگر یہاں ثواب کا لفظ مقدور ہو تو یہ اس بات کو نہیں بتاتا کہ اعمال کا جائز ہونا نیت پر موقوف ہے اور اگر حکم مقدور ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) دنیاوی حکم۔ جیسے عمل کا صحت و فساد۔ (۲) اخروی حکم۔ ثواب عمل اور عمل کا عذاب۔ لیکن ہمارے اور شوافع کے نزدیک اخروی حکم مراد ہے لہٰذا دنیوی حکم بھی مراد لینا جائز نہیں ہے۔ بہرحال امام شافعیؒ کے نزدیک تو اس وجہ سے کہ عموم مجاز لازم آتا ہے اور یہ ان کے نزدیک جائز نہیں ہے اور بہرحال ہمارے نزدیک تو عموم مشترک لازم آتا ہے جو ہمارے یہاں باطل ہے کیونکہ لفظ مشترک المعنیٰ سے ایک ہی معنے مراد لئے جاسکتے ہیں ایک وقت میں ایک ارادہ سے دو معنیٰ مراد نہیں لئے جاسکتے۔ پس یہ حدیث اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ فعل کا جواز نیت پر موقوف ہے لہٰذا وضو میں نیت فرض نہ ہوگی جیساکہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ اور بہرحال دوسری تمام عبادات محضہ میں تو ان میں مقصود چونکہ ثواب ہوتا ہے اور جب نیت کے بغیر عبادت ثواب سے خالی ہوگی تو جواز عبادت بھی فوت ہو جائے گا اس طریقہ پر نہ کہ اس طریقہ پر کہ نص دلالت کرتی ہے جواز عمل کے فوت ہونے پر۔

تشریح محل کلام کی دلالت اور حقیقی معنے کی صلاحیت نہ رکھنے کی بناء پر لفظ کے حقیقی معنیٰ کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ کلام سے ترک حقیقت کا یہ پانچواں مقام ہے۔ یعنی کبھی کبھی محل کلام کی دلالت کی وجہ سے کلام کی حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے۔

محلِ کلام :- وہ مقام جس میں کلام واقع ہوا ہو اور جس کے ساتھ کلام متعلق ہوتا ہے۔
محلِ کلام کی دلالت :- وہ موقع محل اس کلام کی حقیقت کا متحمل نہیں ہے اور نہ اس کی صلاحیت رکھتا ہے۔ کیونکہ حقیقی معنے مراد لینے کی صورت میں ایسی پاک ہستی (یعنی جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم) کا کاذب ہونا لازم آتا ہے۔ جو ذات کذب سے بری اور معصوم ہے اسلئے ایسے کلام کو کذب پر محمول کیا جائے گا اور اس کلام کے معنی حقیقی کو ترک کر دیا جائے گا۔ تاکہ جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا لازم نہ آئے۔ مثال حدیث پاک ہے "انما الاعمال بالنیات (اعمال کا دارومدار نیت پر ہے) عمل خواہ دل کے ارادہ کا نام ہو یا وہ عمل جو بدن اعضاء کے ذریعہ انجام دیا جاتا ہے۔ ہاتھ پیر، آنکھ، کان اور سر وغیرہ تمام کے تمام اعمال نیت پر موقوف ہیں گو نیت کے بغیر کوئی عمل نہیں پایا جاتا۔ حالانکہ یہ بات واقع کے خلاف ہے کیونکہ انسان کے بہت سے کام بغیر نیت، بے ارادہ بھی صادر ہوتے ہیں گویا عمل موجود ہوتا ہے مگر وہاں نیت وارادہ نہیں پایا جاتا اس لئے اگر مذکورہ روایت کو اس کی حقیقت پر محمول کیا جائے تو واقع کے خلاف معلوم ہوتی ہے کیونکہ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی عمل بے ارادہ نہیں پایا جاتا اور واقع میں کتنے اعمال ایسے ہیں جہاں نیت وارادہ ہی پایا نہیں جاتا اسلئے اگر صادق مصدوق جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو حقیقت پر محمول کیا جاتا ہے تو کذب لازم آتا ہے اسلئے محدثین نے اس روایت کو مجاز پر محمول کیا ہے اور حدیث کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ یہاں لفظ الاعمال سے پہلے ثواب کا لفظ محذوف ہے یعنی مراد حدیث یہ ہے کہ ثوابُ الاعمالِ بالنیاتِ (عمل کا ثواب نیت پر موقوف ہے) دوسرے لوگوں نے لفظ حکم کو مقدر مانا ہے۔ اور حدیث کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ حکمُ الاعمالِ بالنیاتِ (عمل کا حکم نیت پر موقوف ہے) جیسی نیت ویسا ہی اس کا حکم ہوگا۔

پہلی صورت میں حدیث پاک کا مطلب یہ ہوگا کہ اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہے اور عمل پر ثواب اسی وقت حاصل ہوگا جب نیت پائی جائیگی اور اگر عمل ہو اور نیت نہ پائی جائے تو ثواب نہ ملیگا مگر اس سے لازم نہیں آتا کہ وہ عمل جائز نہ ہو یا یہ کہ دنیا میں پایا ہی نہ جاتا ہو کیونکہ ترتب ثواب علی العمل اور چیز ہے اور وجود عمل اور چیز ہے کیونکہ ایسا ممکن ہے کہ نیت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے عمل کرنیوالے شخص کو ثواب نہ ملے مگر عمل جائز ہو اور موجود ہو لیکن اگر لفظ ثواب محذوف مان لیا جائے تو حدیث پاک کا مطلب بھی درست ہو جائیگا اور آنحضور ؐ کا کاذب ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔

دوسری صورت حکم کے مقدر ماننے کی ہے یعنی حکمُ الاعمالِ بالنیاتِ (اعمال کا حکم نیتوں پر موقوف ہے۔ حکم درحقیقت دو قسم کے ہیں۔ دنیا کا حکم جیسے کسی عمل کا نیک و بد ہونا، جائز و ناجائز ہونا، حرام، مکروہ ہونا، صحیح ہونا، فاسد ہونا۔ دوسری قسم آخرت کا حکم جیسے کسی عمل پر ثواب، جزاء خیر کا مرتب ہونا، یا سزا اور عذاب کا مرتب ہونا
اختلافات :- اس حدیث کے بارے میں احناف اور شوافع متفق ہیں کہ حدیث میں عمل سے پہلے ثواب کا لفظ محذوف ہے۔ یعنی عمل پر ثواب اور عذاب نیت پر موقوف ہے اور ثواب و عذاب دونوں کا تعلق آخرت مابعد الموت سے ہے تو پھر اس سے ثواب دینا، صحت، فساد، جائز و ناجائز وغیرہ احکام مراد نہ لیا جانا چاہئے۔ اس لئے کہ اگر اس

سے دنیاوی حکم بھی مراد لیا جائیگا تو حکم عام ہو جائیگا دنیا و آخرت کو اور یہ معنیٰ عام اسکے مجازی معنے ہیں اور اس سے عموم مجاز کا مراد لینا لازم آئیگا جبکہ خود امام شافعیؒ عموم مجاز کو جائز نہیں مانتے لہٰذا ان کے نزدیک آخرت کا حکم ہی مراد لیا جائے گا۔

احنافؒ کے نزدیک دنیاوی حکم اسلئے مراد لینا جائز نہیں کہ اخروی حکم کے ساتھ دنیوی حکم بھی اگر مراد لے لیا جائے تو عموم مشترک ہو جائیگا جبکہ احناف کے یہاں عموم مشترک ناجائز ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ احناف کے نزدیک بھی اس جگہ اخروی حکم مراد ہے۔ دنیاوی حکم مراد نہیں ہے البتہ دلائل واسباب شوافع واحناف کے باہم ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

شوافع پر ایک اعتراض:۔ صاحب نور الانوار نے شوافع کی تاویل مذکورہ پر ایک اشکال نقل فرمایا ہے کہ جب عمل کا ثواب نیت پر موقوف ہے تو وضو میں نیت فرض نہ ہونا چاہیئے حالانکہ امام شافعیؒ وضو میں نیت کو فرض مانتے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی نے وضو کر لیا اور ادائیگی صلوٰۃ کی نیت نہ کی تو وضو تو پایا گیا البتہ آخرت کا ثواب اس پر حاصل نہ ہوگا لیکن یہ لازم نہیں آتا کہ وہ وضو جو بغیر نیت کے انجام دیا گیا ہو جائز نہ ہو یا صحیح نہ ہو بلکہ ممکن ہے وضو جائز اور درست ہو مگر اس پر ثواب حاصل نہ ہو تو ثابت ہوا کہ وضو کے لئے نیت فرض نہ رہی۔

جواب:۔ اگر عبادت مطلقہ یا عبادت محضہ مثلاً نماز، روزہ وغیرہ اگر انکو بغیر نیت کے انجام دیا جائے وہ جائز نہیں ہوتیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے ان عبادتوں کی صحت بھی اور ان کا ثواب بھی یہ دونوں نیت پر موقوف ہیں اور حدیث کے معنےٰ یہ مراد لئے جائیں گے کہ عمل کی صحت نیت پر موقوف ہے۔ اس لئے کہ اگر عمل کا ثواب نیت پر موقوف مان لیا جائے تو نیت کے نہ پائے جانے سے ان اعمال کے ثواب کو فوت ہونا چاہیئے نہ کہ ان کا درست ہونا۔ خلاصہ یہ کہ نیت کے بغیر اگرچہ ثواب حاصل نہ ہو مگر عبادت کی فرضیت ذمہ سے ساقط ہو جانا چاہیئے۔ اور واقع میں ایسا نہیں ہے۔ یعنی نیت کے بغیر عبادت صحیح نہیں ہوتی اور وہ فریضہ ذمہ میں واجب اور باقی رہتا ہے۔

جواب:۔ حدیث کا ترجمہ اور مطلب تو وہی ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ عمل کا ثواب نیت پر موقوف ہے اور بغیر نیت کے عمل کا ثواب آخرت پر مرتب نہیں ہوگا مگر ان کی صحت نیت پر موقوف نہیں ہے۔ البتہ عباداتِ مخصوصہ، صلوٰۃ صوم کا جہاں تک تعلق ہے تو ان کو ادا کرنیکا اصلی مقصد ثوابِ آخرت ہی ہوتا ہے اور جب نیت نہ پائے جانے کے باعث عبادت کا ثواب آخرت سے خالی ہو گیا تو ان عبادتوں کا مقصود اصلی فوت ہو گیا اور جب مقصود اصلی فوت ہو گیا تو عبادت کا فائدہ ہی کیا رہ گیا وہ بھی ختم ہو گئی۔ اس وجہ سے کہ جب کسی چیز کا اصلی مقصد فوت ہو جاتا ہے تو وہ چیز کالعدم شمار کی جاتی ہے تو عباداتِ محضہ میں نیت کے نہ پائے جانے سے ان کے جواز اور صحت کا فوت ہو جانا اسی تاویل پر ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ ان کے جائز ہونیکے فوات پر حدیث دلالت کرتی ہے کیوں کہ اوپر حدیث کی تاویل گذر چکی ہے کہ ثواب اور حکم اعمال نیت پر موقوف ہیں، صحتِ عمل نیت پر موقوف نہیں ہے۔

وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ رُفِعَ عَنْ اُمَّتِي الْخَطَاءُ وَالنِّسْيَانُ فَاِنَّ ظَاهِرَهٗ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْخَطَاءَ وَالنِّسْيَانَ لَايُوْجَدُ مِنْ اُمَّتِهٖ وَهُوَ كِذْبٌ بَاطِلٌ فَيُحْمَلُ عَلٰى اَنَّ حُكْمَهٗ فِي الْاٰخِرَةِ اَعْنِي الْمَاٰثِمَ مَرْفُوْعٌ وَاَمَّا فِي الدُّنْيَا فَعُمُوْمُهٗ بَاقٍ فِي حُقُوْقِ الْعِبَادِ الْبَتَّةَ وَكَذَا فِي فَسَادِ الصَّوْمِ بِالْاَكْلِ خَطَاءً وَفَسَادُ الصَّلٰوةِ بِالتَّكَلُّمِ خَطَاءً فَلَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهٖ لِلشَّافِعِيِّ فِي بَقَاءِ الصَّلٰوةِ فَتَمَّ الْاٰنَ بَيَانُ الْمَوَاضِعِ الْخَمْسَةِ عَلٰى اسْتِقْرَاءِ الْمُصَنِّفِ وَفِيْهِ كَلَامٌ لَايَخْفٰى۔

ترجمہ اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ میری امت سے خطا اور نسیان اٹھا لئے گئے ہیں۔ اس حدیث کا ظاہری مضمون اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ خطا اور نسیان اس امت میں پائے نہ جائیں گے۔ درانحالیکہ یہ کذب اور باطل ہے پس اس حدیث کو مجازی معنے پر محمول کیا جائے گا اور کہا جائیگا کہ اس کا حکم آخرت میں ہے یعنی اس کا گناہ اٹھالیا گیا ہے البتہ دنیا میں تو اس کا تاوان حقوق العباد کے سلسلے میں باقی ہے۔ اسی طرح خطاءً کھا لینے کی وجہ سے روزہ کے فاسد ہونے میں، اور خطاءً بات کر لینے کی وجہ سے نماز کے فاسد ہونے میں۔ پس امام شافعیؒ کا استدلال درست نہیں ہے کہ خطاءً کھا لینے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اور خطاءً بات کر لینے میں نماز فاسد نہیں ہوتی۔ پس اب پانچوں مقامات کا بیان مصنفؒ کے تتبع و تلاش کے مطابق پورا ہو گیا مگر اس میں کلام کرنے کی گنجائش ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

تشریح محل کلام کی دلالت کی بناء پر کلام کی حقیقت کو ترک کئے جانے کی مثالِ ثانی، فرمایا رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" (میری امت سے خطاء اور نسیان دونوں معاف کر دیئے گئے ہیں) یعنی جو کام خطاءً یا نسیاناً بندے سے صادر ہو جاتا ہے اس پر کوئی اخروی عذاب مرتب نہ ہوگا۔

خطاء:- میں آدمی کو اپنا فعل یاد ہوتا ہے مگر اس کام کے کرنے کا ارادہ نہیں ہوا کرتا۔

نسیان:- آدمی کو فعل یاد نہیں ہوتا۔ اس فعل کو انجام دینے کا ارادہ ضرور پایا جاتا ہے۔

مثالِ خطاء:- ایک آدمی روزہ سے تھا وضو کرنے لگا۔ اتفاق سے کلی کرتے وقت بے ارادہ کلی کا پانی حلق سے نیچے اتر گیا تو اس کو خطا کہا جائے گا۔

مثالِ نسیان:- ایک شخص روزہ سے ہے دوپہر کو بھوک لگی حسبِ عادت اس نے کھانا کھا لیا۔ جب کھا کر فارغ ہو گیا تو اس کو یاد آ گیا کہ میں روزہ سے تھا۔ تو فعل کو اس نے ارادۃً کیا ہے مگر روزہ اس کو یاد نہیں رہا تھا اسی کو نسیان کہا جاتا ہے۔

حدیث "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" کے معنیٰ حقیقی متروک ہیں۔ اس وجہ سے کہ حدیث کے معنیٰ حقیقی تو یہ ہیں کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم کی امت پر خطاء اور نسیان موجود نہیں بلکہ میری امت سے انکو اٹھا دیا گیا ہے یعنی آپکی امت

سے خطاء اور نسیان کا صادر ہونا ممکن نہیں ہے مگر چونکہ یہ دونوں چیزیں یعنی بھول چوک امت محمدیہ سے ممکن ہی نہیں بلکہ واقع ہے۔ جاہل عالم چھوٹے بڑے سبھی میں پائی جاتی ہیں اسلئے اگر حدیث مذکورہ اسی کی حقیقت پر محمول کی جائے تو اشکال لازم آئے گا یعنی یہ کہ حدیث پاک واقع کے مطابق نہیں ہے اس دشواری کو رفع کرنے کیلئے حدیث کو اس کے ظاہر یعنی معنیٰ حقیقی سے مجاز کی جانب نقل کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ خطاء ونسیان امت محمدیہ سے رفع کئے جانیکا مطلب یہ ہے کہ آخرت میں ان پر باز پرس نہیں ہوگی یا یہ کہ ان پر کسی امتی کو عذاب نہ دیا جائے گا۔ اور جہاں تک اس دنیا فانی کا تعلق ہے تو اس دنیا کے اندر اس امت سے بھی دوسروں کی طرح خطاء ونسیان کا صدور ہوگا اگر خطاء ونسیان کا تعلق کسی حق عبد سے ہے یعنی بھولے سے کسی کو کوئی نقصان پہنچا دیا گیا یا کسی کو بے ارادہ نقصان پہنچ گیا یعنی چوک ہوگئی تو امور دنیا میں اس پر دارو گیر اور اس کی جزاء بہرحال دینی ہوگی گویا دنیاوی احکام میں ان کو مرفوع نہیں مانا گیا مثلاً قتل خطاء پر قاتل کے اوپر دیت واجب ہوتی ہے اور بحالت صوم خطاءً کھا پی لینے سے روزہ ٹوٹ جائیگا اور اس کو دوبارہ اس روزہ کی قضا کرنی ہوگی

سوال:۔ جس طرح نسیان کی صورت میں روزہ فاسد نہیں ہوتا اسی طرح خطاءً کھا لینے سے بھی روزہ فاسد نہ ہونا چاہئے؟

جواب:۔ نسیان کا عذر قوی ہے، اس پر بندے کو مجرم نہیں قرار دیا جاتا اور خطاء پر بندہ کا ارادہ شامل ہوتا ہے اس طرح اگر یہ احتیاط کرتا تو وضو کرتے وقت حلق سے نیچے پانی نہ اترتا۔ اس فرق کیوجہ سے خطاء کو نسیان پر قیاس نہیں کیا جاسکتا

حاصل یہ نکلا کہ مذکورہ بالا روایت میں امت محمدیہ سے خطاء ونسیان کے دفع کئے جانیکا محمل دار آخرت ہے۔

امام شافعیؒ نے اسی قسم کا قیاس فرمایا انھوں نے نسیان پر خطاء کو قیاس کرکے دونوں کا حکم یکساں کردیا ہے۔ یہ غلط ہے مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کی روشنی میں امام شافعیؒ کا یہ کہنا درست ہوگا کہ اگر کسی نے نماز کی حالت میں خطاءً بات کرلی یا کوئی چیز خطاءً کھا پی لیا تو روزہ فاسد نہ ہوگا۔

یہاں آکر مصنفؒ کے بیان کردہ وہ پانچوں مقامات بیان کردیئے گئے کہ جہاں سے کلام کے حقیقی معنیٰ کو ترک کردیا جاتا ہے۔

وَالتَّحْرِيْمُ الْمُضَافُ إِلَى الْأَعْيَانِ كَالْمَحَارِمِ وَالْخَمْرِ حَقِيْقَةٌ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلْبَعْضِ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ تَتِمَّةٌ لِقَوْلِهِ وَبِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ جِيْئَ بِهَا رَدًّا لِزَعْمِ الْبَعْضِ فَإِنَّهُمْ زَعَمُوْا أَنَّ التَّحْرِيْمَ الْمُضَافَ إِلَى الْعَيْنِ كَالْمَحَارِمِ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالَى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَالْخَمْرِ فِيْ قَوْلِهِ حُرِّمَتِ الْخَمْرُ لِعَيْنِهَا مَجَازٌ عَنِ الْفِعْلِ أَيْ نِكَاحِ أُمَّهَاتِكُمْ وَشُرْبِ الْخَمْرِ فَتَكُوْنُ الْحَقِيْقَةُ مَتْرُوْكَةً بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ لِأَنَّ الْمَحَلَّ عَيْنٌ لَا يَقْبَلُ الْحُرْمَةَ لِأَنَّ الْحِلَّ وَالْحُرْمَةَ مِنْ أَوْصَافِ الْفِعْلِ فَقُلْنَا نَحْنُ أَنَّ هٰذِهِ الْحُرْمَةَ عَلٰى حَالِهَا وَحَقِيْقَتِهَا لِأَنَّهُ أَبْلَغُ مِنْ أَنْ يَقُوْلَ حُرِّمَتْ نِكَاحُ أُمَّهَاتِكُمْ وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْحُرْمَةَ نَوْعَانِ نَوْعٌ يُلَاقِي الْفِعْلَ فَيَكُوْنُ الْعَبْدُ مَمْنُوْعًا وَالْفِعْلُ مَمْنُوْعًا عَنْهُ وَنَوْعٌ

يُلاقِي المَحَلَّ فَيَخْرُجُ المَحَلُّ مِنْ اَنْ يَكُوْنَ مُبَاحًا وَصَارَ العَيْنُ مَمْنُوْعًا وَالعَبْدُ مَمْنُوْعًا عَنْهُ وَهٰذَا اَبْلَغُ الوَجْهَيْنِ فِي المَنْعِ فَاِنَّ الاَوَّلَ كَمَا يُقَالُ لِلطِّفْلِ لَا تَاكُلِ الخُبْزَ وَهُوَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَالثَّانِي كَمَا يُرْفَعُ الخُبْزُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَيُقَالُ لَهٗ لَا تَاكُلْ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ النَّفْيِ وَالنَّسْخِ وَهُوَ اَبْلَغُ مِنَ النَّهْيِ الحَقِيْقِيِّ عَلٰى مَا مَرَّ تَقْرِيْرُهٗ وَقَالَ بَعْضُ المُعْتَزِلَةِ اِنَّهٗ مُجْمَلٌ لِاَنَّ العَيْنَ لَا يَكُوْنُ حَرَامًا فَلَا بُدَّ مِنْ تَقْدِيْرِ الفِعْلِ وَهُوَ غَيْرُ مُعَيَّنٍ لِاِسْتِوَاءِ جَمِيْعِ الاَفْعَالِ فِيْهِ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ وَهُوَ خَلْفٌ مَنْشَؤُهٗ سُوْءُ الفَهْمِ۔

ترجمہ وہ حرمت جس کی نسبت عین کیطرف ہوتی ہے مثلاً محارم اور خمر کی تحریم وہ ہمارے نزدیک حقیقت ہے اور بعض علماء کا اس میں اختلاف ہے۔ مصنفؒ کی یہ عبارت بدلالۃ محل الکلام کا تتمہ ہے۔ بعض لوگوں کے گمان کو رد کرنے کیلئے مصنفؒ اس کو لائے ہیں بعض نے یہ گمان کیا ہے کہ وہ تحریم جو اعیان کیطرف منسوب ہوتی ہے۔ جیسے محرم عورتیں اللہ تعالٰی کے قول حُرِّمَتْ علیکم امہاتکم کریں۔ اور جیسے خمر کی تحریم آنحضورؐ کے اس قول حرمت الخمر لعینہا میں وہ فعل یعنی نکاح امہات اور شرب خمر سے مجاز ہیں یعنی اس کے مجازی معنٰی ہیں لہٰذا یہاں محل کلام کی دلالت کیوجہ سے حقیقی معنٰی متروک ہو جائیں گے کیونکہ محل عین ہے قابل حرمت نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حلال ہونا اور حرام ہونا فعل کے اوصاف میں سے ہے۔ پس ہم (اکثر حنفیہ) اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حرمت اپنی حالت پر اور اپنی حقیقت پر قائم ہے کیوں کہ اس سے کہیں بلیغ ہے کہ فرماتے حُرِّمَتْ نکاحُ امہاتکم اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حرمت کی دو قسمیں ہیں ایک قسم وہ ہے جو فعل سے ملتی ہے پس اس صورت میں بندہ تو ممنوع ہوتا ہے اور فعل ممنوع عنہ ہوتا ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے کہ جو محل سے ملتی ہے اس صورت میں محل مباح ہونے سے خارج ہو جاتا ہے اور عین ممنوع ہو جاتا ہے اور بندہ ممنوع عنہ ہوتا ہے اور یہ صورت منع کے باب میں سب سے زیادہ بلیغ وجہ ہے چنانچہ پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ بچے سے کہا جائے کہ روٹی مت کھا اس حال میں کہ روٹی اس کے سامنے رکھی ہے۔ دوسری صورت کی مثال ایسی ہے کہ روٹی بچے کے سامنے سے اٹھالی جائے پھر اس سے کہا جائے کہ مت کھا۔ پس یہ صورت نفی اور نسخ کے درجہ میں ہے اور حقیقی نہی سے زیادہ بلیغ اور مؤثر ہے جیسا کہ نہی کی بحث میں اس کا بیان گذر چکا ہے۔ اور بعض معتزلہ کا قول یہ ہے کہ جو تحریم عین کیطرف منسوب ہوتی ہے وہ مجمل ہے کیونکہ عین حرام نہیں ہوتا لہٰذا فعل کا مقدر ماننا ضروری ہے حالانکہ فعل غیر معین ہے اس وجہ سے کہ تمام افعال اس میں برابر ہیں لہٰذا توقف واجب ہے اور یہ باطل ہے اس کا منشا فہم کی خرابی ہے۔

تشریح والتحریم المضاف الی الاعیان الخ۔ اور وہ حرمت جو اعیان کی جانب منسوب ہو جیسے محارم اور خمر ہمارے نزدیک حقیقت ہے اس میں بعض معتزلہ کا اختلاف ہے۔

اس جملہ کا ماقبل سے کیا ربط ہے شارحؒ نے فرمایا کہ یہ جملہ مبتدأہ ہے۔ از سر نو اس کو

بطور تتمہ کے لایا گیا ہے۔ پہلے بحث بدلالۃ محل الکلام کی گذری ہے۔ یعنی محل کلام کی دلالت کی بناء پر کبھی کلام کے معنے حقیقی کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ اسی جملہ کا یہ جملہ یعنی والتحریم المضاف الخ تتمہ ہے۔ جس کو بعض لوگوں کے گمان کو رد کرنے کیلئے لایا گیا ہے بعض کا گمان یہ ہے کہ کسی چیز کا حلال یا حرام ہونا اس میں شئ تو موجود بنفسہ یعنی عین ہے اور اس پر مرتب ہونیوالا حکم حرام یا حلال ہونیکا یہ اسکا وصف اور فعل ہے۔ تو شریعت میں حرمت کی جو نسبت محارم کی جانب کی گئی ہے یعنی کہا گیا ہے کہ حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم الخ کہ تم پر تمہاری مائیں اور بیٹیاں وغیرہ حرام کی گئیں ہیں تو اس آیت میں حرمت کی اسناد امہات اور بنات اور دوسری ان عورتوں کی جانب ہے جن سے نکاح کرنا حرام ہے۔ تو اس جگہ دو احتمال ہیں۔ اول یہ حکم فعل نکاح کی جانب ہے، یا ان عورتوں کی جانب ہے جن سے نکاح کو حرام کیا گیا ہے۔ اور آیا یہ عورتیں یعنی محارم از خود حرام ہیں یا ان سے نکاح کا فعل حرام ہے۔

اسی طرح حدیث شریف میں شراب کو حرام قرار دیا گیا ہے تو اس میں نفس خمر حرام ہے یا شراب کا فعل یعنی شرب خمر حرام ہے۔ تو شارح نے فرمایا وہ حرمت جو اعیان یعنی امہات، بنات وغیرہ عورتوں کی جانب منسوب کی گئی ہے اور خمر کی جانب منسوب کی گئی ہے۔ ہمارے نزدیک نسبت عین کی جانب کی گئی ہے۔ یہ فعل نکاح فعل شرب خمر سے مجاز ہے اور مراد یہ ہے کہ تم پر تمہاری ماؤں سے نکاح کا فعل حرام کیا گیا ہے اور شراب کا پینا حرام کیا گیا ہے۔

فتکون الحقیقۃ الخ۔ پس مذکورہ دونوں مثالوں میں حقیقت کو ترک کیا گیا ہے، محل کلام کی دلالت کی بناء پر۔ کیونکہ اس جگہ محل ایسا عین ہے جو حرمت کو قبول نہیں کرتا کیونکہ حلت وحرمت یعنی حلال یا حرام ہونا۔ تو فعل کے اوصاف میں سے ہے۔

فقلنا نحن ان ھذہ الحرمۃ علی حالہا الخ۔ تو ہم نے جواب دیا کہ یہ حرمت تو اپنی حالت پر اور حقیقت پر ہے اُس شئ کے وصف کی جانب اسناد کرنیکے مقابلے میں یعنی ان دونوں میں کہ محارم حرام ہیں یا محارم سے نکاح حرام ہے۔ شراب حرام ہے یا شرب خمر حرام ہے۔ تو ہمارے نزدیک نفس عورتیں ہی حرام ہیں اسی طرح نفس شراب حرام ہے۔ اور یہ اسناد حقیقی ہے اور یہ زیادہ بلیغ ہے فعل کی جانب نسبت کرنے کے مقابلے میں۔

لان الحرمۃ نوعان الخ۔ کیونکہ حرمت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک نوع کا تعلق فعل سے ہے۔ اس وجہ سے کہ وہ حرمت یعنی تحریم کسی چیز کو حرام قرار دینا جو مذکورہ آیت اور مذکورہ روایت میں ذکر کی گئی ہے۔ اس کے لغوی معنی حقیقی معنی روکنے اور منع کرنے کے ہیں اور اس جگہ یہی معنے مراد لئے ہیں اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ تم سے تمہاری ماؤں، بہنوں، بیٹیوں کو منع کر دیا گیا ہے اور مردار کو تم سے روک دیا گیا ہے، اسی طرح شراب کو روک دیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ ان جگہوں میں لفظ تحریم اپنی حقیقت پر استعمال کی گئی ہے اور ان لغوی معنے کے لئے حرام ہونا لازم ہے۔

اور حرمت کی دو اقسام ہیں۔ ایک وہ حرمت جو فعل سے متصل ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں تحریم سے مقصد یہ ہوگا کہ فعل ممنوع عنہ ہے اور انسان ممنوع ہے۔ یعنی بندے کو اس حرام فعل سے منع کیا گیا ہے مگر اس تاویل وتقریر کی صورت میں اعیان یعنی ذوات اور محل فعل کو قبول کرنیکی صلاحیت رکھتا ہے۔

دوسری قسم وہ تحریم جو فعل کے بجائے محل سے متصل ہوتی ہے۔ اس صورت میں وہ جگہ اور محل ہی مباح ہونے سے خارج ہو جاتا ہے اور اس میں اُس فعل کے قبول کرنیکی استعداد نہیں ہوتی۔ اور محل یعنی بعینہ چیز ممنوع اور بندہ ممنوع عنہ قرار پاتا ہے یعنی عین شئ کو بندے سے روک دیا گیا ہے۔

مذکورہ دونوں تفسیروں میں سے تفسیر ثانی زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اول صورت میں بندے کو اس فعل سے روکا ضرور گیا ہے لیکن محل چونکہ فعل کے قبول کرنیکی صلاحیت رکھتا ہے۔ اسلئے اس روکنے کو نہی کہا جائیگا بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں محل فعل کو قبول کرنے کیلئے باقی ہی نہیں رہا اسلئے اس روکنے کو نفی کا درجہ دیا گیا ہے۔

پہلی صورت کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کے سامنے روٹی رکھی ہو اور اس سے کہا جائے تو اس کھانے کو مت کھا۔ اس میں بندے کو روٹی کھانے سے منع تو کیا گیا ہے مگر روٹی موجود ہے جسے وہ کھا سکتا ہے اسلئے یہ ممانعت بدرجۂ نہی کے ہوگی۔ اور دوسری صورت کی مثال ایسی ہے کہ اس شخص کے سامنے روٹی موجود نہیں پھر کہا جائے کہ تم روٹی مت کھاؤ۔ تو چونکہ یہاں روٹی موجود نہیں ہے اسلئے منع کرنا نفی اور نسخ کے درجہ میں ہوگا۔

اور سابق میں نہی کے بیان میں یہ بحث گذر چکی ہے کہ نفی بہ نسبت نہی کے زیادہ بلیغ ہوتی ہے کیونکہ ان دونوں مذکورہ صورتوں میں نفی والی صورت زیادہ بلیغ اور مؤثر ہے اس لئے مذکورہ تینوں نصوص میں بھی زیادہ بلیغ طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ اور حرمت فعل تحریم کو فعل کے بجائے محل سے متصل کیا گیا ہے۔ یہ کہا گیا کہ تمہاری مائیں اسی طرح مردار اور شراب اباحت سے بھی خارج ہیں۔ اس تفسیر کی بناء پر تینوں نصوص اپنی حقیقت پر برقرار رہیں گی اور مجاز کی جانب جانے کی احتیاج نہ ہوگی۔

معتزلہ کا استدلال:۔ اس نص کو معتزلہ نے مجمل قرار دیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ عین ذات چونکہ بذات خود حرام نہیں ہوا کرتا اسلئے کوئی فعل ایسا محذوف ماننا پڑیگا جس کے ساتھ تحریم اور حرمت متعلق ہو سکے اور وہ فعل متعین نہیں ہے کیونکہ اس تعلق میں تمام افعال مساوی ہیں اور کسی کو راجح کرنیکی کوئی دلیل موجود نہیں ہے تو مقدر ماننے کے باب میں جب تمام افعال برابر ہیں تو تحریم مجمل ہوگی اسلئے توقف کرنا ضروری ہوگا جب تک کوئی دلیل ترجیح موجود نہ ہو کسی فعل کو مقدر نہیں مانا جا سکتا۔

جواب:۔ منشأہ سوء الفہم الخ۔ شارح علیہ الرحمہ نے معتزلہ کا رد فرمایا اور کہا کہ انکی یہ غلط فہمی ہے وہ اتنا بھی نہیں جانتے کہ جب تحریم کو کسی عین ذات کی جانب منسوب کیا جائے تو اس مقام کے مناسب فعل کو مقدر مان لیا جاتا ہے۔ چنانچہ حرمت علیکم امہاتکم الخ (تم پر تمہاری مائیں حرام کی گئی ہیں) اس کے مناسب فعل نکاح ہے یعنی تمہاری ماؤں سے تمہارا نکاح حرام کیا گیا ہے۔ اور حرمت علیکم المیتۃ الخ (تم پر میتۃ (مردار) کو حرام کیا گیا ہے) اس کے مناسب فعل اکل ہے۔ مراد یہ ہے کہ مردار کا کھانا تمہارے لئے ممنوع ہے۔ اور حرمت علیکم الخمر (تم پر شراب کو حرام کیا گیا ہے) یہاں اس کے مناسب فعل شرب ہے۔ یعنی شراب کا پینا تمہارے اوپر حرام ہے اس لئے قرینہ اور موقع محل کے موجود ہوتے ہوئے تمام افعال مساوی اور برابر نہ رہے کہ کسی مرجح کی حاجت پیش آئے اس لئے یہ آیت یا تحریم واجب التوقف اور مجمل نہ رہی۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ اَوْرَدَ بِذَيْلِهِمَا بَحْثَ حُرُوفِ الْمَعَانِي فَقَالَ وَيَتَّصِلُ بِمَا ذَكَرْنَا حُرُوفُ الْمَعَانِي اَيْ يَتَّصِلُ بِالْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ حُرُوفٌ لَهَا مَعَانٍ وَهِيَ الْحُرُوفُ النَّحْوِيَّةُ الْعَامِلَةُ وَغَيْرُ الْعَامِلَةِ فَاِنَّ فِي اِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ تَكُونُ حَقِيقَةً وَاِنْ كَانَتْ بِمَعْنَى عَلٰى تَكُونُ مَجَازًا وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسِ وَاحْتَرَزَ بِهَا عَنْ حُرُوفِ الْمَبَانِي اَعْنِيْ حُرُوفَ الْهِجَاءِ الْمَوْضُوعَةِ لِغَرَضِ التَّرْكِيبِ لَا لِلْمَعْنٰى وَقَدْ ذَكَرَ هٰذَا الْبَحْثَ صَاحِبُ الْمُنْتَخَبِ الْحُسَامِي وَنَحْوُهُ فِي خَاتِمَةِ الْكِتَابِ وَمَا فَعَلَهُ الْمُصَنِّفُ اِتِّبَاعًا لِلْجُمْهُوْرِ اَوْلٰى وَلٰكِنَّ اِطْلَاقَ الْحُرُوفِ عَلٰى مَا ذَكَرَ هٰهُنَا تَغْلِيْبٌ لِاَنَّ كَلِمَاتِ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ اَسْمَاءٌ۔

ترجمہ

اور مصنفؒ جب حقیقت اور مجاز کے بیان سے فارغ ہوگئے تو ان دونوں کے ذیل میں حروف معانی کو ذکر فرمایا پس فرمایا اور ہم نے جو ابھی ذکر کیا ہے اس سے حروفِ معانی کا خاص تعلق ہے یعنی چند حروف حقیقت و مجاز سے متصل ہیں وہ حروف ایسے ہیں کہ جن کے معانی ہیں اور یہ حروف نحویہ ہیں کچھ عاملہ ہیں اور کچھ غیر عاملہ ہیں کیونکہ حرف فی جب ظرفیت کے معنٰی میں ہوگا تو حقیقت ہے اور اگر علٰی کے معنٰی میں ہوگا تو مجاز ہے۔
اسی طرح دوسرے حروف کو قیاس کر لیجئے۔ مصنفؒ نے حروف کے ساتھ معانی کی قید لگا کر حروف مبانی (تہجی) سے احتراز کیا ہے کیونکہ حروف ہجاء ترکیب الفاظ کیلئے وضع کئے گئے ہیں نہ کہ معنیٰ کے لئے۔ اور اس بحث کو منتخب الحسامی کے مصنفؒ نے کتاب کے خاتمہ میں ذکر فرمایا ہے اور یہ جو مصنفؒ نے کیا تو جمہور علماء اصول کا اتباع فرمایا ہے۔ لیکن ان کو حروف سے تعبیر کرنا جیسا کہ ہم نے ذکر فرمایا ہے تغلیبًا ہے اسلئے کہ کلمات شرط اور کلمات ظرف اسم ہیں حروف نہیں ہیں۔

تشریح

حروف معانی کا بیان:۔ ابتک مصنفؒ نے حقیقت و مجاز کو بیان کیا ہے۔ ان دونوں کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد حروف معانی کو بیان کیا ہے ان کا دوسرا نام حروفِ نحوی بھی ہے علماءِ نحو ان کا شمار نحو میں کرتے ہیں۔

مناسبت:۔ حروف نحویہ کو حروفِ معانی نام رکھنے اور ان کو اصول فقہ میں ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے حقیقت و مجاز کے ساتھ ان کا خاص تعلق ہے کیونکہ یہ حروف کبھی حقیقت و مجاز کی طرف منقسم ہوتے ہیں۔ ان میں بعض معانی لغویہ حقیقیہ ہیں، اور دوسرے بعض معانی مجازی ہیں۔ جیسے حرف فی جارہ ہے جو اپنے مدخول کو جر دیتا ہے مگر کبھی ظرف کے معنٰی میں بھی آتا ہے۔ جیسے زیدٌ فی الدار میں دار مجرور بھی ہے اور دار زید کیلئے ظرف بھی ہے اور دار کے ظرف ہونے پر فی دلالت کرتا ہے یعنی زید کا ظرف دار ہے اور زید گھر کے اندر موجود ہے۔
حاصل یہ کہ فی کے حقیقی معنٰی ظرفیت کے ہیں۔ جیسے زید فی الدار میں۔ اور کبھی یہی حرف فی علٰی کے معنٰی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسے لَاُصَلِّبَنَّكُمْ فِيْ جُذُوْعِ النَّخْلِ۔ نخل: کھجور۔ جزوع: شاخ۔ اصلب بفعل

واحد متکلم بحث نون تاکید بانون ثقیلہ، اور لام تاکید کا شروع میں متصل ہے) معنیٰ یہ ہیں میں البتہ ضرور بالضرور تم کو کھجور کی شاخ پر لٹکا کر سولی دوں گا۔

اس مثال میں فی بمعنیٰ علیٰ ہے۔ اور یہ معنٰے اس کے مجازی ہیں۔ اسی طرح دوسرے حروف کو بھی سمجھ لیجئے۔ خلاصہ کلام یہ نکلا کہ حروف معانی میں بھی بعض معانی حقیقی اور بعض مجازی ہوتے ہیں۔ اس حقیقت و مجاز کی بحث سے متصلاً حروفِ معانی کی بحث کو مصنف نے ذکر فرمایا۔

اختلاف بسلسلہ ذکر حروفِ معانی :۔ بعض حضرات نے اس بحث کو کتاب کے خاتمہ میں ذکر کیا ہے۔ مگر مصنف اس بحث کو یہاں لائے ہیں۔ چنانچہ مصنفِ حسامی نے تو اس کا تذکرہ کتاب کے خاتمہ پر کیا ہے مگر جمہور علماء اصول نے اس بحث کو اسی مقام پر ذکر فرمایا ہے۔ ماتن نے جمہور کا اتباع کرتے ہوئے ان حروف کو یہاں ذکر فرمایا۔

اقسامِ حروف :۔ اصولی طور پر حروف کی دو قسمیں ہیں۔ اول حروف مبانی، دوم حروف معانی۔ حروف معانی کا کام یہ ہے کہ وہ معانی کے معانی کو ان کے اسماء تک پہنچاتے ہیں اور یہ حروف اسم اور فعل دونوں کے مقابل ہیں۔ یعنی حروفِ معانی میں سے کوئی حرف اسم ہوگا یا فعل ہوگا۔ اسی طرح اسم و فعل میں سے کوئی حروف معانی میں سے نہیں ہو سکتا۔

دوسری قسم حروفِ مبانی ہے یعنی وہ حروف جن کا دوسرا نام حروف ہجائی بھی ہے۔ یعنی وہ حروف جن کو ملا کر لفظ بنتا ہے۔ لفظ اسم و فعل میں منقسم ہوتا ہے وغیرہ جیسے ز۔ ی۔ د سے ملکر زید بنا اور یہ لفظ ذات پر دال ہے اسلئے اسم ہے۔

ولکن اطلاق الحروف الخ۔ یہ ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے۔ حروفِ معانی کے تحت جن کو ذکر کیا گیا ہے وہ تمام کے تمام حروف ہی نہیں ہیں بلکہ ان میں سے بعض اسماء ہیں یعنی کلماتِ شرط، کلماتِ جزاء کا بھی اس بحث میں تذکرہ کیا گیا ہے جو اسم کے اقسام میں سے ہیں، حرف نہیں ہیں۔

جواب :۔ اس بحث کے تحت جن کلمات کا تذکرہ کیا گیا ہے اس میں اکثریت حروف ہی کی ہے، بقدر قلیل اسماء کا بھی تذکرہ ہے مگر تغلیباً حروف کو اسماء پر غلبہ دیدیا گیا ہے اور عنوان حروف معانی کا اختیار کیا گیا ہے۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ حُرُوْفُ الْعَطْفِ اَكْثَرَهَا وُقُوْعًا قَدَّمَهَا وَقَالَ فَالْوَاوُ لِمُطْلَقِ الْعَطْفِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِمُقَارَنَةٍ وَلَا تَرْتِيْبٍ يَعْنِيْ اَنَّ الْوَاوَ لِمُطْلَقِ الشَّرِكَةِ فَاِنْ كَانَ فِيْ عَطْفِ الْمُفْرَدِ فَالشَّرِكَةُ ثَابِتَةٌ فِي الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ اَوْ بِهٖ وَاِنْ كَانَ فِيْ عَطْفِ الْجُمَلِ فَالشَّرِكَةُ فِيْ مُجَرَّدِ الثُّبُوْتِ وَالْوُجُوْدِ وَبِالْجُمْلَةِ هُوَ لَا يَتَعَرَّضُ لِلْمُقَارَنَةِ كَمَا زَعَمَهٗ بَعْضُ اَصْحَابِنَا وَلَا لِلتَّرْتِيْبِ كَمَا زَعَمَهٗ بَعْضُ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فَاِذَا قِيْلَ جَاءَنِيْ زَيْدٌ وَعَمْرٌو يَحْتَمِلُ اَنَّهُمَا جَاءَا مَعًا اَوْ تَقَدَّمَ اَحَدُهُمَا عَلَى الْاٰخَرِ وَحُجَّةُ الشَّافِعِيِّ قَوْلُهٗ عَ نَحْنُ نَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللّٰهُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ فَفَهِمَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْهُ التَّرْتِيْبَ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا فَاِنَّ تَقْدِيْمَ الرُّكُوْعِ عَلَى السُّجُوْدِ وَاجِبٌ وَالْجَوَابُ عَنِ الْاَوَّلِ اَنَّ النَّبِيَّ ع لَعَلَّهٗ فَهِمَ التَّرْتِيْبَ مِنْ

وَحْیٌ غَیْرُ مَتْلُوٍّ وَاِنَّمَا اَحَالَ عَلَی الْاٰیَةِ بِاعْتِبَارِ اَنَّ التَّقْدِیْمَ فِی الذِّکْرِ لَا یَخْلُوْ عَنِ الْاِهْتِمَامِ وَالتَّرْجِیْحِ وَعَنِ الثَّانِیْ اَنَّهٗ مُعَارِضٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَاسْجُدِیْ وَارْکَعِیْ خِطَابًا لِمَرْیَمَ فَاِنَّ تَقْدِیْمَ السُّجُوْدِ عَلَی الرُّکُوْعِ لَیْسَ بِفَرْضٍ بِالْاِجْمَاعِ

ترجمہ اور چونکہ حروف عاطفہ کا وقوع زیادہ ہوتا ہے اسلئے مصنف نے ان کے بیان کو مقدم فرمایا اور کہا واؤ مطلقا عطف کیلئے آتا ہے بلالحاظ مقارنت اور ترتیب کے۔ یعنی واؤ مطلق شرکت کیلئے آتا ہے پس اگر مفرد کا عطف مفرد پر ہے تو شرکت محکوم علیہ یا محکوم بہ میں ثابت ہوتی ہے۔ اور اگر جملوں پر عطف ہوتا ہے تو شرکت صرف ثبوت اور وجود میں ہوتی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ واو مقارنت سے تعرض نہیں کرتا جیساکہ ہمارے بعض اصحاب کا خیال ہے اور نہ ہی ترتیب سے تعرض کرتا ہے جیساکہ امام شافعیؒ کے بعض اصحاب نے گمان کیا ہے۔ پس جب جاءنی زیدٌ وعمرٌو کہا جائے تو احتمال رکھتا ہے کہ دونوں کے ساتھ ساتھ آئے ہوں یا ایک آگے آیا اور دوسرا بعد میں آیا ہو۔ اور امام شافعیؒ کی دلیل نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کا قول ہے نبدأ بما الخ کہ ہم ابتداء کریں گے جس سے اللہ تعالٰے نے اپنے قول اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ الخ میں ابتداء فرمایا ہے۔ پس نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے آیت کریمہ سے ترتیب سمجھی۔ دوسری دلیل اور اللہ تعالٰے کا قول وارکعوا واسجدوا ہے کہ رکوع کی تقدیم سجود پر واجب ہے۔ اور ہماری طرف سے امام شافعیؒ کے پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے وحی غیر متلو سے ترتیب سمجھا تھا اور اس کو آیت کریمہ کی طرف محوّل اس اعتبار سے فرمایا کہ ذکر میں مقدم اہتمام اور ترجیح سے خالی نہیں ہوتی۔ اور دوسرے استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ قول واسجدی وارکعی سے معارض ہے جس میں حضرت مریم علیہا السلام کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے نیز رکوع پر سجود کی تقدیم بالاجماع فرض نہیں ہے۔

تشریح سوال پیدا ہوتا ہے کہ حروف کی دو قسمیں ہیں۔ حروف معانی عاملہ، حروف معانی غیر عاملہ۔ ظاہر ہے کہ حروف معانی عاملہ قوی ہوتے ہیں بہ نسبت حروف معانی غیر عاملہ کے تو ذکر میں مصنف کو بھی عاملہ کو غیر عاملہ پر مقدم کرنا چاہئے تھا حالانکہ انھوں نے ایسا کرنے کے بجائے غیر عاملہ یعنی حروف عاطفہ کو پہلے ذکر کیا ہے۔ نیز جب حروف عاطفہ کا ذکر کیا تو سب سے پہلے واؤ عاطفہ کا ذکر مقدم کیا۔ اسکی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔ پہلے سوال کے جواب میں مصنفؒ نے فرمایا" لما کانت حروف العطف اکثرها وقوعًا۔ چونکہ حروف غیر عاملہ یعنی حروف عاطفہ وقوع میں کثیر ہوتے ہیں اور عربی عبارتوں کے جملوں میں ان کا ذکر کثرت سے آتا ہے اسلئے حاجت کی کثرت کی بناء پر ان کو اہمیت حاصل ہوگئی اور استعمال کی کثرت کیوجہ سے مصنفؒ نے بھی حروف غیر عاملہ یعنی حروف عاطفہ کو عاملہ پر مقدم کیا ہے۔

جواب ثانی:۔ دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ حروف عاطفہ میں بھی اکثر وقوع واؤ عاطفہ ہی کا ہوتا ہے۔ اس بناء پر ان میں واو کو پہلے ذکر کیا گیا ہے۔

حاصل یہ کہ مصنفؒ نے کہا کلمہ واؤ مطلقاً عطف کیلئے آتا ہے یعنی ثانی کو اول کے ساتھ ملانے اور شرکت کرنیکے لئے آتا ہے مگر اس شرکت میں ایک کا دوسرے سے ملا ہوا ہونا یعنی مقارنت۔ اور ایک کا دوسرے کے بعد ہونا اور دوسرے کا اول کے بعد ہونا یعنی ترتیب دونوں کا لحاظ نہیں کیا گیا۔ مطلب یہ ہے: دو چیزوں کا ایک وقت میں جمع ہونا اور حرف عطف کے بعد والے کا پہلے والے سے زمانے میں مؤخر ہونا جس کو ترتیب کہا جاتا ہے دونوں میں ملحوظ نہیں رکھی گئی۔

فالواو لمطلق العطف الخ پس حرف واؤ مطلق یعنی صرف شرکت بیان کرنے کیلئے آتا ہے جس کے معنٰے یہ ہیں کہ اس میں مقارنت اور ترتیب ملحوظ نہیں ہوا کرتی۔ مقارنت کے معنٰی ہیں دو چیزوں کا ایک وقت میں پایا جانا۔ اور ترتیب کے معنٰی ہیں مابعد حرف عطف کے ماقبل کے ساتھ حکم میں مرتب ہونا یعنی بعد میں ہونا۔ اب اگر واؤ کے ذریعہ ایک کا دوسرے پر عطف مفرد کی صورت میں یعنی عطف مفرد علے المفرد ہو جیسے قَامَ وَقَعَدَ زیدٌ ہے۔ قام فعل اور قعدَ فعل ہے۔ زید دونوں کا فاعل اور محکوم علیہ ہے۔ قام اور قعدَ دونوں کا حکم زید محکوم علیہ پر کیا گیا ہے۔ یا شرکت صرف محکوم بہ کے اندر پائی جائے۔ قام زید وعمرٌو۔ زید اور عمرو دونوں کھڑے ہوئے۔ اس مثال میں قیام محکوم بہ ہے اور زید اور عمرو دونوں اس میں شریک ہیں۔

عطف کی دوسری صورت: ۔ اور عطف جملہ علی الجملہ ہو تو دونوں کی شرکت ثبوت اور وجود میں سمجھی جائے گی جیسے قام زیدٌ وقعدَ عمرٌو۔ متکلم اس مثال کو کہکر یہ بیان کرنا چاہتا ہے کہ زید کیلئے قیام اور عمرو کیلئے قعود ثابت ہے۔ یا قیام زید میں اور قعود عمرو میں موجود ہے۔ حاصل یہ کہ واؤ عاطفہ دو چیزوں کے ملانے اور مقارنت پر دلالت کرتا ہے نہ کہ ترتیب پر دال ہے۔ صرف جمع کے معنٰے پر دلالت کرتا ہے۔ تمام اہل لغت کا یہی مذہب ہے، احناف بھی اسی کے قائل ہیں، سیبویہ نحوی کا بھی یہی مذہب ہے، نیز بصرہ وکوفہ کے نحویوں کا قول بھی یہی ہے۔

احناف میں سے بعض علماء کا قول ہے کہ واؤ مقارنت کیلئے آتا ہے۔ اور شوافع کا مذہب یہ ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے آتا ہے۔ جیسے جاءنی زید وعمرٌو۔ اس مثال میں شوافع کے قول کے مطابق اس بات کو بیان کیا گیا ہے کہ پہلے زید آیا اور اس کے بعد عمرو آیا۔ بعض احناف کہتے ہیں اس مثال کے معنٰے ہیں عمرو زید کے ساتھ آیا۔ اور احناف نے کہا اس مثال میں صرف دونوں کی مجیئت کو بیان کیا گیا ہے نہ مقارنت مقصود ہے اور نہ ہی ان کے آنے کی ترتیب کو ذکر کرنا مقصود ہے۔

شوافع کی دلیل: ۔ حق تعالےٰ نے فرمایا "ارکعوا واسجدوا" اس لئے اولاً نماز میں رکوع ہے پھر اس کے بعد سجدہ کیا جاتا ہے اور یہ فرض ہے۔ نیز رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے باری تعالےٰ کے فرمان ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ تو حج کے افعال کے سلسلہ میں سعی کیلئے حکم فرمایا "نحن نبدأ بما بدأ اللہ تعالیٰ" آپ اہل زبان بھی ہیں، تربیت یافتہ حق بھی۔ اس لئے آپ نے بھی آیت مبارکہ سے ترتیب کو سمجھا ہے ورنہ فرماتے نحن نسعی بین الصفا والمروۃ

شوافع کی دوسری دلیل: ۔ وہ فرماتے ہیں۔ اللہ تعالےٰ نے ارشاد فرمایا ارکعوا واسجدوا۔ اس سے معلوم ہوا واؤ ترتیب کیلئے آتا ہے کیونکہ رکوع مقدم اور سجدہ اس کے بعد کیا جاتا ہے کیونکہ اگر ترتیب فرض نہ ہوتی تو رکوع کو سجدہ سے پہلے ادا کرنا جائز ہونا حالانکہ بالاتفاق ایسا نہیں ہے۔

تیسری دلیل :۔ شوافع نے کہا ابن عباسؓ صحابہ کو حکم فرماتے تھے کہ وہ عمرہ حج سے پہلے ادا کریں۔ تو صحابہؓ نے دریافت کیا کہ ایسا کرنیکا حکم آپ ہم کو کیوں فرماتے ہیں۔ حالانکہ حق تعالےٰ کا حکم ہے" واتموا الحج والعمرۃ للہ" کہ تم حج اور عمرہ اللہ کے لئے ادا کیا کرو۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تم پہلے حج کرو پھر عمرہ کو ادا کرو۔ یعنی حضرات صحابہ اہل زبان ہیں انھوں نے کلام خدا سے سمجھا کہ واؤ ترتیب کیلئے آتا ہے۔ پہلے حج اور اس کے بعد عمرہ ادا کرنا چاہیئے۔ اس وجہ سے حضرت ابن عباسؓ کی ہدایت پر سوال پیدا ہوا۔

جوابات احناف :۔ حضرات شوافع کے استدلالات کا جواب ممکن ہے۔ آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے بذریعۂ وحی غیر متلو حج کے افعال پر ترتیب کو معلوم کیا ہو یعنی وحی کے ذریعہ آپ کو اس ترتیب کا حکم دیا گیا ہے کہ سعی کی ابتدار صفا سے کی جائے۔ ان الصفا والمروۃ میں کسی چیز کو مقدم نہ کرنا ترجیح اور اہتمام پر دلالت کرتا ہے۔

دوسری دلیل کا جواب :۔ جہاں تک قول باری تعالےٰ ارکعوا اسجدوا کا تعلق ہے اگر ترتیب کیلئے اس قول مبارک کو حجت مان لیا جائے تو فرمان باری تعالےٰ اس کے خلاف میں بھی ہے جس سے مذکورہ ترتیب کا عکس معلوم ہوتا ہے۔ فرمان ہے حضرت مریم علیہا السّلام کو مخاطب کرکے ارشاد فرمایا تھا اسجدی وارکعی سجدہ کا ذکر مقدم اور رکوع کا ذکر مؤخر ہے۔ تو اس سے تعارض کلام باری تعالےٰ میں واقع ہوگا جو کہ عظیم ترین گناہ ہے۔ تو یہی تاویل کی جائے گی کہ ان دونوں آیتوں میں دو ارکان کا ذکر ہے۔ اس سے بحث نہیں کی گئی کہ پہلے کس کو اور بعد میں کس فرض کو ادا کیا جائے۔ اسی طرح ترتیب کا مسئلہ بھی ہے وارکعوا واسجدوا سے ترتیب ثابت نہیں ہوتی بلکہ ترتیب کا ثبوت دوسری دلیل سے ہے لہٰذا اس آیت سے یہ ثابت نہ ہو سکا کہ واؤ ترتیب کیلئے آتا ہے۔

تیسری دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرات صحابہؓ کے سوال کے باوجود حضرت ابن عباسؓ کا صحابہ کو حکم دینا کہ عمرہ پہلے ادا کیا جائے اور حج اس کے بعد تو حضرت ابن عباس کا یہ فرمان جہاں ترتیب پر دال ہے وہیں اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے اس لئے کہ واؤ اگر ترتیب کیلئے ہوتا تو چونکہ قرآن کا فرمان ہے" واتموا الحج والعمرۃ للہ" کہ اللہ کے لئے حج اور عمرہ کو پورا کرو) کی روشنی میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے کہ حج کو عمرہ پر مقدم کرو۔ جبکہ آپنے اس کے برعکس کا حکم دیا یعنی یہ کہا کہ تم لوگ پہلے عمرہ ادا کرو اس کے بعد حج کرو۔

دلیل احناف :۔ اہل عرب کے کلام کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ واؤ عاطفہ مطلق جمع کیلئے آتا ہے یعنی واؤ عاطفہ اپنے مابعد کو ماقبل کے ساتھ حکم میں شریک کرنیکے لئے آتا ہے جس میں مقارنت اور ترتیب کا لحاظ نہیں ہوتا۔

دوسری دلیل احناف کی جانب سے :۔ منفی پہلو سے بھی ایک دلیل دی جاتی ہے کہ مثلاً کسی نے کہا" قاتل زید وعمرو" (زید اور عمرو نے لڑائی کی) اس مثال میں صرف دونوں کے لڑنے جھگڑنے کی اطلاع دی گئی ہے بالحاظ اس کے کہ کس نے ابتدا کی اور کون کس کے بعد اور کون پہلے لڑائی شروع کرنیوالا ہے، تو ایسے مقام پر جہاں ترتیب یا مقارنت کے بغیر دو چیزوں کو جمع کرنا مقصود ہو وہاں واؤ عاطفہ کو نہ لایا جاتا، اس معنے پر دوسرے حرف کو ذکر کیا جاتا لہٰذا اس کا لحاظ کئے بغیر واؤ کا ذکر کرنا اس کی علامت ہے کہ واؤ بغیر ترتیب کو بیان کئے بھی مستعمل ہے۔

احناف کی جانب سے تیسری دلیل یہ دی جاتی ہے کہ فرض کیجئے کہ واؤ عاطفہ ترتیب کے لئے وضع کیا گیا ہے تو قرآن پاک کی یہ دو آیات یعنی وَادْخلوا الباب سُجَّدًا (تم دروازہ پر سجدہ کرتے ہوئے داخل ہو) دوسری آیت ہے وَقولوا حطّۃٌ نغفر لکم (تم حطۃ کہو تو ہم تمہاری مغفرت کردیں گے) ان دونوں آیتوں میں تعارض وتناقض ہے۔ کیونکہ اول آیت میں واؤ ترتیب کیلئے ہونیکی وجہ سے سجدہ کی حالت میں دروازہ پر داخل ہونا یقدم ہے۔ اور وقولوا حطۃٌ نغفر لکم یہ آیت مؤخر ہے۔ مگر دوسری جگہ جہاں سورۂ اعراف میں ان کا ذکر کیا گیا ہے وہاں اس کے برعکس استعمال ہے جبکہ دونوں ہی مقام پر واقعہ ایک ہی ہے لہٰذا دونوں میں تعارض واقع ہوگیا۔

اس تعارض سے احتراز کی یہی صورت ہے کہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے۔ کلام پاک میں نفس واقعہ کا ذکر مقصود ہے جس میں کوئی ترتیب واقعہ کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ صرف اس قوم بنی اسرائیل کو باری تعالےٰ کیطرف سے دونوں باتوں کے انجام دینے کا حکم دیا گیا تھا۔ اس سے بحث نہیں کہ کس کو پہلے اور کس کو اس کے بعد کریں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ واؤ عاطفہ ترتیب کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہے۔

وَفِی قولہٖ لغَیْرِ المَوْطوءَۃِ اِنْ دَخلتِ الدارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وطَالِقٌ جوابُ سُوَالٍ مُقدَّرٍ یَرِدُ عَلَیْنَا وَھُوَ اَنَّہٗ اِذَا قَالَ اَحَدٌ لِاِمْرَأتِہٖ الغَیْرِ المَوْطوءَۃِ اِنْ دَخلْتِ الدارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ فعِنْدَ اَبِی حنِیفۃَ تَقَعُ وَاحِدَۃٌ وَعِنْدَ ھُمَا ثلٰثٌ فعُلِمَ اَنَّ الوَاوَ للترتیب عندہٗ فیقع الاولُ منفرِدًا وَلَمْ یبْقَ المَحَلُّ للثانی وَالثالثِ وَللمُقَارَنَۃِ عندَ ھُمَا فیقعُ الکلُّ دفعۃً واحِدَۃً وَالمَحَلُّ یقبلُھَا

ترجمہ اور شوہر کے اس قول میں کہ وہ اپنی غیر موطوءہ بیوی سے کہے "اِنْ دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ" اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو طلاق والی ہے اور طلاق والی ہے اور طلاق والی ہے۔ یہ عبارت ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی غیر موطوءہ بیوی سے کہے "ان دخلتِ الدار الخ" تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک طلاق ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک تین طلاق واقع ہوگی۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ واؤ یہاں پر امام صاحبؒ کے نزدیک ترتیب کیلئے ہے لہٰذا ایک طلاق واقع ہوگئی اور عورت اس کے بعد طلاق ثانی وثالث کا محل باقی نہیں رہی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک واو مقارنت کیلئے آتا ہے اسی لئے پوری طلاقیں ایک ہی دفعہ میں واقع ہوگئیں اور محل ان کو قبول کرتا ہے۔

تشریح اور کہنے والے کا قول اپنی غیر موطوءہ بیوی سے کہ اِنْ دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ۔ مصنفؒ کی یہ عبارت ایک محذوف سوال کا جواب ہے۔

اعتراض کی تفصیل:۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے جس سے صرف نکاح کیا ہے مگر ابھی اسکے ساتھ

جماع نہیں کیا ہے۔ کہا ان دخلت الدار الخ کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو پس تو طلاق والی ہے اور طلاق والی ہے اور طلاق والی ہے۔ گویا اس نے تین طلاقوں کو گھر کے داخل ہونے پر مشروط اور معلق کیا ہے۔ اور ان تین طلاقوں کو واؤ عطف کے ساتھ ذکر کیا ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک جب شرط پائی جائے گی اس وقت اس عورت پر صرف اول طلاق واقع ہوگی۔ اور صاحبینؒ نے کہا اس پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ اس سے اندازہ ہوا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک واؤ عاطفہ ترتیب کیلئے ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ عورت اول طلاق سے مطلقہ بائنہ ہوگئی اور چونکہ غیر مدخول بہا ہے اس لئے اس پر کوئی عدت بھی واجب نہ ہوگی اور جب وہ بائنہ ہوگئی تو دوسری اور تیسری طلاقوں کیلئے وہ محل نہ رہی لہٰذا یہ لغو ہو جائیں گی۔

اور اگر واو عاطفہ ترتیب کیلئے نہ ہوتا تو صاحبینؒ کے قول کیطرح اس عورت پر تینوں طلاقوں کے واقع ہونیکا قول ذکر کرتے۔ نیز دوسری بات اس مسئلہ سے یہ معلوم ہوئی کہ واؤ عاطفہ صاحبین کے نزدیک مقارنت کیلئے آتا ہے کیوں کہ ان کے نزدیک اس مثال میں عورت پر تین طلاقیں واقع ہوئی ہیں۔ نیز مسئلہ بھی ہے کہ اگر کسی نے غیر مدخول بہا عورت کو ایک ساتھ تین طلاقیں دیدیں ہیں تو تینوں طلاقوں کا واقع ہونا اس کی علامت اور دلیل ہے کہ ان کے نزدیک واو مقارنت کیلئے آتا ہے۔ حالانکہ ایک قول یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک واو مقارنت کیلئے نہیں آتا۔

فَاَجَابَ بِاَنَّ فِی هٰذَا الْمِثَالِ اِنَّمَا تَطْلُقُ وَاحِدَةً عِنْدَ اَبِی حَنِیْفَةَ لِاَنَّ مُوْجَبَ هٰذَا الْکَلَامِ الْاِفْتِرَاقُ فَلَا یَتَغَیَّرُ بِالْوَاوِ وَقَالَا مُوْجَبُهُ الْاِجْتِمَاعُ فَلَا یَتَغَیَّرُ بِالْوَاوِ یَعْنِیْ اَنَّ هٰذَا التَّرْتِیْبَ عِنْدَهٗ وَالْمُقَارَنَةَ عِنْدَهُمَا لَمْ یَجِئْ مِنَ الْوَاوِ بَلْ مِنْ مُوْجَبِ الْکَلَامِ فَاِنَّ مُوْجَبَ الْکَلَامِ عِنْدَهٗ الْاِفْتِرَاقُ اِذْ لَوْ لَمْ یَکُنْ کَذٰلِکَ لَقَالَ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثَلٰثًا فَاِذَا لَمْ یَقُلْ ثَلٰثًا بَلْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ عُلِمَ اَنَّهٗ قَصَدَ الْاِفْتِرَاقَ فَیَقَعُ کُلٌّ مِنْهَا عَلٰی حِدَةٍ فَیَقَعُ الْاَوَّلُ وَلَمْ یَبْقَ مَحَلٌّ لِلثَّانِیْ وَلِلثَّالِثِ وَعِنْدَهُمَا مُوْجَبُ الْکَلَامِ الْاِجْتِمَاعُ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ یَکُنْ کَذٰلِکَ لَمَا عَلَّقَ الثَّلٰثَ کُلَّهٗ بِشَرْطٍ وَاحِدٍ فَاِذَا عَلَّقَهٗ جُمْلَةً وَقَعَ جُمْلَةً وَاحِدَةً وَقَدْ مَالَ فَخْرُ الْاِسْلَامِ وَصَاحِبُ التَّقْوِیْمِ اِلٰی رُجْحَانِ قَوْلِهِمَا فِیْ وُقُوْعِ الثَّلٰثِ وَهٰذَا کُلُّهٗ اِذَا قَدَّمَ الشَّرْطَ وَاِنْ اَخَّرَهٗ بِاَنْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ یَقَعُ الثَّلٰثُ اِتِّفَاقًا لِاَنَّهٗ وُجِدَ فِیْ اٰخِرِ الْکَلَامِ مَا یُغَیِّرُ اَوَّلَهٗ وَهُوَ الشَّرْطُ فَتَوَقَّفَ الْاَوَّلُ عَلٰی اٰخِرِهٖ فَیَقَعْنَ جُمْلَةً۔

ترجمہ پس مصنفؒ نے اس سوال کا جواب دیا کہ اس مثال میں اس عورت پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ اس کلام کا موجب افتراق ہے پس وہ واؤ کی وجہ سے نہیں بدلے گا اور صاحبینؒ نے فرمایا موجب اس کا اجتماع ہے لہٰذا واؤ سے متغیر نہیں ہوگا مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک

ترتیب اور صاحبینؒ کے نزدیک مقارنت واؤ سے نہیں آئی ہے بلکہ کلام کے موجب اور مقتضیٰ سے آئی ہے کیونکہ کلام کا مقتضیٰ امام صاحبؒ کے نزدیک افتراق (الگ الگ طلاق دینا) ہے۔ کیونکہ اگر افتراق موجب نہ ہوتا تو وہ اِنْ دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ ثلاثاً ہی کہدیتا اور جب اس نے ثلاثاً نہیں کہا بلکہ انتِ طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ کہا تو جان لیا گیا کہ اس کا قصد افتراق کا ہے۔ پس ہر ایک طلاق علیحدہ علیحدہ واقع ہوگی لہٰذا طلاق اول واقع ہوگی اور عورت ثانی وثالث کا محل باقی نہ رہی اور صاحبینؒ کے نزدیک کلام کا مقتضا اجتماع ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ شخص تینوں طلاقوں کو ایک شرط کے ساتھ معلق نہ کرتا۔ جب اس نے جملہ طلاقوں کو معلق کردیا تو جملۃً واحدۃً واقع بھی ہوجائیں گی۔ اور امام فخرالاسلام اور صاحبِ تقویم دونوں کا میلان صاحبینؒ کے قول تین طلاق واقع ہونے کی ترجیح کی طرف ہے۔ یہ سب اس وقت ہے جبکہ متکلم نے شرط کو مقدم کیا ہے اور اگر شرط کو مؤخر کردیتا اور یوں کہتا کہ انتِ طالق وطالق وطالق ان دخلتِ الدارَ تو بالاتفاق تین طلاق واقع ہوں گی کیونکہ آخری کلام میں وہ چیز پائی گئی جس نے اول کلام کو تبدیل کردیا اور وہ شرط ہے لہٰذا اول وثانی موقوف ہوتی رہیں اور آخر میں تینوں واقع ہوگئیں۔

تشریح

فاجاب بان الخ۔ مذکورہ اعتراض کا جواب شارحؒ نے اس عبارت میں دیا ہے کہ کہنے والے کا قول اپنی غیر مدخول بہا عورت سے کہ اِنْ دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ جب شرط پائی جائے گی تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ امام صاحبؒ کے نزدیک اور تین طلاقیں ہوں گی۔ صاحبینؒ کے نزدیک یہ حکم ان دونوں حضرات کا اس وجہ سے نہیں کہ واو عاطفہ امام صاحبؒ کے نزدیک ترتیب کیلئے آتا ہے یا صاحبینؒ کے نزدیک واؤ عاطفہ مقارنت کے لئے آتا ہے بلکہ امام صاحبؒ نے فرمایا کہنے والے کا یہ قول واو عاطفہ کے ساتھ طلاق کو الگ الگ اور افتراق کے ساتھ واقع ہوں تو ترتیب واؤ کیوجہ سے نہیں آئی بلکہ قائل کے ان طلاقوں کو یکے بعد دیگرے اس طور پر ذکر کرنے سے آئی ہے۔ پہلی طلاق تو شرط پر معلق رہے گی اور دوسری طلاق اول طلاق کے توسط سے معلق ہے۔ ثالث طلاق اول و ثانی کے توسط سے شرط پر مشروط اور معلق ہے۔

دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر اس کا منشاء افتراق نہ ہوتا۔ یعنی طلاقوں کو الگ الگ ایک ایک کر کے واقع کرنیکا مقصود نہ ہوتا تو قائل تینوں کو یکے بعد دیگرے الگ الگ ذکر نہ کرتا بلکہ ایک ساتھ طلاق دیتے ہوئے یوں کہدیتا کہ اِنْ دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ ثلاثاً۔ اور جب اس نے طالقٌ ثلاثاً نہیں کہا بلکہ ایک ایک کو الگ الگ بیان کیا تو معلوم ہوا کہ کہنے والا اپنے فعل میں افتراق کا ارادہ رکھتا ہے۔

لہٰذا خلاصہ یہ نکلا کہ اس کلام کا مقتضاء افتراق فی ایقاع الطلاق ہے اور چونکہ واؤ مطلقاً جمع کیلئے آتا ہے اس سے افتراق باطل نہ ہوگا کیوں کہ مطلق جمع میں افتراق موجود ہے یعنی چند چیزیں الگ الگ مذکور ہونیکے باوجود جمع ہوسکتی ہیں اور جب منشاء اس کلام کا افتراق ہے اور اسی وجہ سے تینوں طلاقوں کو الگ الگ یکے بعد دیگر شرط میں معلق کیا گیا ہے لہٰذا واقع بھی اسی انداز پر الگ الگ ہوں گی جس انداز پر ان کو معلق اور مشروط کیا گیا ہے اور جب یہ طلاقیں ایک ایک کر کے الگ الگ واقع ہوئیں تو چونکہ مذکورہ عورت غیر مدخول بہا ہے اس لئے شرط پائے جانے کے وقت ایک

یعنی اول طلاق واقع ہوگئی اور ایک طلاق واقع ہوتے ہی عورت بائنہ ہوگئی دوسری اور تیسری طلاق کی محل باقی نہ رہی اور دونوں طلاقیں لغو ہوگئیں۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ امام صاحب کے نزدیک مذکورہ مسئلہ میں اول طلاق کا واقع ہونا اور دوسری اور تیسری طلاق کا واقع نہ ہونا اس وجہ سے نہیں کہ واؤ عاطفہ ان کے نزدیک ترتیب کا متقاضی ہے بلکہ واقع ہونیکی صورت وہی ہے جس کو اوپر ذکر کیا گیا ہے۔

صاحبینؒ کا استدلال:۔ صاحبینؒ کے نزدیک شرط کے پائے جانے پر عورت کو تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی کیونکہ ان کے نزدیک اس کلام کا مقتضٰی اجماع ہے اسلئے کہ اگر اس کا مقصد اجتماع کا نہ ہوتا تو کہنے والا ان طلاقوں کو ایک ہی شرط پر معلق نہ کرتا بلکہ تینوں کیلئے شرطیں الگ الگ ذکر کرتا۔ اور ایک شرط پر ان تینوں کو معلق کرنا اس کی دلیل ہے کہ اس کا مقصد اجتماع ہے وہ ایک شرط پر تینوں کو واقع کرنا چاہتا ہے اور اس کا یہ مقصد واو عاطفہ کے جمع کے لئے ہونے پر مؤثر نہیں ہے۔ یعنی اجتماع کا مقصد واو عاطفہ کے جمع کیلئے آنیکی وجہ سے متغیر نہ ہوگا کیونکہ واو عاطفہ تو صرف مطلق جمع پر دال ہے اور مطلق جمع اجتماع میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ جب عورت پر تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی تو ان میں جمع کے معنٰے بھی پائے جائیں گے اور اجتماع کے معنٰے بھی۔ بہرحال صاحبینؒ کے نزدیک اس کا منشا اور مقتضاء اجتماع ہے۔ اور وہ ان طلاقوں کو ایک ساتھ واقع کرنا چاہتا ہے اور ایک ساتھ تین طلاقیں غیر مدخول بہا پر واقع بھی کی جاسکتی ہیں اور واقع بھی ہوجاتی ہیں۔

اسلئے صاحبینؒ کے قول کے مطابق تین طلاقیں واقع ہوں گی اور یہ وقوع اس وجہ سے نہیں کہ واؤ مقارنت کیلئے آتا ہے بلکہ متکلم کے کلام کا منشا اجتماع ہے۔

شارح کی رائے:۔ محترم شارح اور علامہ فخر الاسلام، صاحب تقویم وغیرہ نے ان دونوں فقہاء کے اقوال میں سے صاحبینؒ کے قول کو راجح کہا ہے اور فتویٰ دیا ہے کہ اس صورت میں اس عورت پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

ترجیح کی دلیل:۔ اور وجہ ترجیح یہ بیان فرمائی ہے کہ صاحبینؒ اور امام صاحبؒ کے درمیان مذکورہ بالا اختلاف کی صورت یہ نہیں ہے بلکہ وہ یہ ہے کہ کلام میں شرط مقدم اور جزاء اس کی مؤخر ہو لیکن اگر شرط کو مؤخر کرکے شوہر نے بیوی سے اس طرح پر کہا کہ انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار (تو طلاق والی ہے اور طلاق والی ہے اور طلاق والی ہے اگر تو گھر کے اندر داخل ہوئی) یعنی اگر انت طالق وطالق وطالق کے بعد شرط مذکور نہ ہوئی تو عورت پر فوری طور پر طلاق واقع ہوجاتی اور باقی طلاقوں کی محل باقی نہ رہتی اسلئے وہ دونوں طلاق لغو ہوجائیں اور شرط کے ذکر کردینے سے فوری طور پر طلاق واقع ہونیکے بجائے شرط کے پائے جانے پر طلاقوں کا واقع ہونا معلق ہوگیا۔

وَاِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَوْطُوْءَةِ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ اِنَّمَا تَبِيْنُ بِوَاحِدَةٍ جوابُ سُؤالٍ اٰخَرَ عَلٰى عُلَمَائِنَا وَهُوَ اَنْ يُقَالَ اِذَا نَجَّزَ الطَّلَاقَ بِدُوْنِ الشَّرْطِ لِغَيْرِ الْمَوْطُوْءَةِ بِاَنْ يَقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ

وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ فعلماءُ نا الثلثة اتفقوا علی انہ تقع الواحدۃ ههنا ففهم ان الترتيب عند الكل فاجاب بِاَنّ فی هذه المسئلة انما تبين بواحدة لِاَنَّ الاول وقع قبل التكلم بالثانی والثالث فسقطت ولايتہ لفوت محل التصرف يعنی مَاجاء الترتيب من الواو بل من التكلم اللسانی لان الانسان لايقدر ان يتكلم بثلث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول وقع الفراغ عنہ لم يبق المحل للثانی والثالث بدليل انہ لوقال بلا واوٍ انت طالقٌ طالقٌ طالقٌ تبين بالاول بالاتفاق فعلم انہ لامدخل للواو فيہ وعند الشافعیؒ يقع الثلث فيما نحن فيہ لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع

ترجمہ

جب شوہر نے اپنی غیر موطوءہ بیوی سے کہا انت طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ تو عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ ہمارے علماء پر دوسرا سوال وارد ہوتا ہے۔ مذکورہ عبارت اس کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب کسی نے فوری یعنی بغیر شرط کے معلق کئے غیر موطوءہ کو فوری طلاق دے دی بایں طور کہ کہے انت طالق وطالق وطالق تو ہمارے علماء نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ یہاں ایک طلاق واقع ہوگی۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ واؤ سب کے نزدیک ترتیب کیلئے ہے۔ تو مصنفؒ نے جواب دیا کہ عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ کیونکہ طلاق اول دوسری اور تیسری طلاق کے تکلم سے پہلے ہی واقع ہوگئی پس اس کی ولایت ساقط ہوگئی تصرف کا محل فوت ہو جانے کیوجہ سے مطلب یہ ہے کہ یہاں ترتیب واؤ کیوجہ سے نہیں آئی بلکہ تکلم لسانی کیوجہ سے ترتیب قائم ہوگی۔ کیونکہ انسان قادر نہیں ہے کہ ایک دفعہ میں تین کلمات کا تکلم کر سکے پس جب اس نے اول طلاق کا تکلم کیا اور اس سے فراغت حاصل ہوئی تو عورت ثانی وثالث طلاق کا محل باقی نہ رہ گئی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر یہی کہنے والا واؤ کے بغیر تکلم کرتا اور کہتا انت طالق طالق طالق تو بالاتفاق عورت اول طلاق سے بائنہ ہو جاتی لہٰذا معلوم ہوا کہ واؤ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی جس صورت مسئلہ میں ہم کلام کر رہے ہیں۔ دلیل امام شافعیؒ کی یہ ہے کہ حرف جمع کیوجہ سے جو جمع ہوتی ہے اس کا حکم وہی ہے جو جمع کے لفظ کا حکم ہے۔

تشریح

اور جب کسی نے غیر مدخول بہا سے کہا انت طالق وطالق وطالق تو عورت اول طلاق سے بائنہ ہو جائیگی۔

جواب سوال آخر:- یہ عبارت ایک دوسرے اعتراض کے جواب پر مشتمل ہے۔ اعتراض احنافؒ کے اس قول پر وارد ہوتا ہے۔ اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے کہا انت طالقٌ وطالقٌ وطالق اور اس پر کسی شرط کا اضافہ نہیں کیا تو احناف نے کہا اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور دو طلاقیں لغو ہو جائیں گی جس سے اندازہ ہوتا ہے واؤ اس جگہ ترتیب کیلئے ہے جمع کیلئے نہیں ہے۔

مسئلہ ان کے یہاں یہ ہے کہ غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے بائنہ ہوگئی اور دوسری اور تیسری طلاق کی محل باقی نہ رہی۔ نیز اس عورت پر عدتِ طلاق کا گذارنا بھی واجب نہیں ہے۔

جواب:۔ اصل اعتراض کا جواب منجانب احناف یہ دیا گیا ہے کہ اس مثال میں بھی ترتیب واؤ کیوجہ سے نہیں ہوئی۔ نہ واؤ ترتیب کا مان کر اس پر ایک طلاق واقع ہوئی بلکہ قائل کے زبانی قول پر پیدا ہوئی ہے کیوں کہ آدمی آن واحد میں صرف ایک کلام کا تکلم کر سکتا ہے، ایک سے زائد کا تکلم نہیں کر سکتا اس پر وہ قادر نہیں ہے۔ لہٰذا جب اس مثال میں شوہر نے اول طلاق کا لفظ اپنی زبان سے صادر کیا تو یہ طلاق واقع ہوگئی اور ابھی اس نے ثانی و ثالث طلاق کا تکلم بھی نہیں کیا ہے۔ اور جب عورت بائنہ ہوگئی تو عورت شوہر کے نکاح کی ملکیت سے خارج ہو کر اجنبیہ بن گئی اسلئے شوہر اس پر دوسری اور تیسری طلاق واقع کرنے کا مجاز نہ رہا۔

اس مثال میں بھی واؤ ترتیب کیلئے ہے اس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے انت طالق طالق طالق واو عاطفہ کے بغیر تینوں طلاق واقع کر دیں تو بالاتفاق عورت اول طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے جس سے صاف واضح ہے کہ احناف کے یہاں واو ترتیب کیلئے نہیں آتا اور اس میں واؤ کے ترتیب کیلئے ہونے کا کوئی دخل نہیں ہے۔

شارح کی رائے:۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا عورت کو انت طالق وطالق وطالق کہا تو اگرچہ ہمارے نزدیک طلاق ایک ہی واقع ہوتی ہے مگر امام شافعیؒ کے یہاں اس قول میں اس پہ تین طلاقیں ہوں گی۔

شوافع کی دلیل:۔ جو جمع حرف یعنی واؤ کے ذریعہ ہوتی ہے وہ اس جمع کیطرح ہے جو صیغہ جمع یا لفظ جمع سے حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا جس طرح لفظ جمع مثلاً انت طالق ثلاثاً کہنے سے تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں اسی طرح حرف جمع کے آجانے پر بھی حکم ہے یعنی مذکورہ قول میں تین طلاق واقع ہوں گی۔

جواب:۔ احناف نے شوافع کی دلیل کا جواب یہ دیا ہے کہ واؤ حرف جمع ہے ہی نہیں وہ تو مطلق عطف پر دلالت کرتا ہے۔ اسی کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے۔ اور جب واؤ جمع کا حرف نہیں ہے تو اس کے ذکر کرنے سے ثلاثاً کیطرح تین طلاقیں کس طرح واقع ہوں گی۔

وَاِذَا زَوَّجَ اَمَتَیْنِ مِنْ رَجُلٍ بِغَیْرِ اِذْنِ مَوْلَاهُمَا وَبِغَیْرِ اِذْنِ الزَّوْجِ ثُمَّ قَالَ الْمَوْلٰی هٰذِهٖ حُرَّةٌ وَهٰذِهٖ متصلاً جَوَابُ سُؤَالٍ اٰخَرَ عَلٰی عُلَمَائِنَا وَهُوَ اَنَّهٗ اِذَا زَوَّجَ فضولیٌّ اَمَتَیْنِ لِشَخْصٍ مِنْ رَجُلٍ اٰخَرَ سَوَاءٌ كَانَ بعقدٍ اَوْ بعقدَیْنِ بِغَیْرِ اِذْنِ الزَّوْجِ وَبِغَیْرِ اِذْنِ الْمَوْلٰی كِلَیْهِمَا فَقَالَ الْمَوْلٰی هٰذِهٖ حُرَّةٌ وَهٰذِهٖ كَلَامٌ متصلٌ فَاِنَّهٗ یبطلُ نكاحُ الثانیةِ بالاتفاقِ بیننا فعُلِمَ اَنَّ الواوَ للترتیبِ وَاِلَّا لَصَحَّ نكاحُهُمَا فَاَجَابَ بِاَنَّ فِی هٰذَا الْمِثَالِ اِنَّمَا یبطلُ نكاحُ الثانیةِ لِاَنَّ عتقَ الْاُولٰی یُبْطِلُ مَحَلِّیَّةَ الوقفِ فِی حَقِّ الثانیةِ فبطلَ الثانی قبلَ التكلم بعتقها یعنی اَنَّ هٰذَا الترتیبَ ایضاً لم یجیئْ مِنَ الواوِ بَلْ مِنَ الكلامِ لِاَنَّ نكاحَ الامتینِ كَانَ مَوْقُوفاً عَلٰی اِجَازَةِ الْمَوْلٰی وَاِجَازَةِ الزوجِ جمیعاً فَاِذَا اَعْتَقَ الْمَوْلٰی الاولٰی اَوَّلاً كَانَتِ الثانیةُ مَوْقُوفَةً وَالاولٰی نافذةً فَلَزِمَ اَنْ یتوقفَ نكاحُ الامةِ عَلَی الحُرَّةِ وَهُوَ غیرُ جائزٍ

كما ان نكاحها على الحرة غير جائز فلم يبق للثانية محل توقف الى ان يتكلم بعتقها ويقول وهذه وهذا كله اذا قبل فضولى اخر من جانب الزوج لان الفضولى الواحد لا يتولى طرفي النكاح وقيل اذا تكلم الفضولى الواحد بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف ولا يبطل وقيل لا حاجة الى قوله بغير اذن الزوج لان حكم المسألة لا يتوقف عليه ولهذا لم يقيده شمس الائمة بهذا القيد وان اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وان اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة الاولى ويبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد فاما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كانا اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فايهما اجاز الزوج جاز وان اجازهما معا جاز نكاح المعتقة الاولى۔

ترجمہ اور جب کوئی شخص نے دو باندیوں کی شادی ایک مرد سے کر دے اور اس مرد سے اجازت نہ لے نہ دونوں باندیوں کے آقا سے اجازت لے پھر آقا نے کہا ہٰذہ حرۃ وہٰذہ (یہ آزاد ہے اور یہ) متصلاً کہے۔ یہ عبارت ایک دوسرے سوال کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ فضولی نے ایک شخص کی دو باندیوں کا نکاح ایک مرد سے کر دیا۔ برابر ہے کہ ایک عقد سے نکاح کیا ہو یا دو عقدوں سے نکاح کیا زوج کی اجازت کے بغیر اور مولیٰ کی اجازت کے بغیر۔ پس آقا نے متصل کلام سے ہٰذہ حرّۃ وہٰذہ کہا تو بالاتفاق ثانیہ باندی کا نکاح باطل ہو گیا لہٰذا معلوم ہوا کہ واؤ اس جگہ ترتیب کیلئے واقع ہے ورنہ دونوں ہی کا نکاح صحیح ہو جاتا۔ تو مصنفؒ نے جواب دیا کہ اس مثال میں دوسری باندی کا نکاح صرف اس لئے باطل ہے۔ پہلی باندی کا عتق دوسری کے حق میں محلیت وقف کو باطل کر دیتا ہے۔ لہٰذا دوسری باندی کے عتق کے ساتھ کلام کرنے سے پہلے ہی نکاح ثانی باطل ہو گیا۔ مذکورہ مسئلہ میں جو ترتیب پائی جاتی ہے وہ ترتیب بھی واؤ سے نہیں آئی بلکہ کلام سے آئی ہے کیونکہ دونوں باندیوں کا نکاح مولیٰ اور زوج دونوں کی اجازت پر موقوف تھا پس جب مولیٰ نے اولاً پہلی باندی کو آزاد کر دیا تو دوسری باندی موقوف ہو گئی اور اول نافذ ہو گئی پس لازم آیا کہ باندی کا نکاح حرہ کے نکاح پر موقوف ہے اور یہ جائز نہیں ہے جس طرح پر باندی کا نکاح حرہ کی موجودگی میں جائز نہیں ہے لہٰذا ثانیہ باندی کے لئے محل توقف باقی نہ رہ گیا تاکہ وہ اس کی آزادی کا تکلم کرتا اور وہٰذہ کہتا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب دوسرے فضولی نے زوج کی طرف سے قبول کر لیا ہو۔ اس وجہ سے کہ فضولی واحد نکاح کے دونوں طرف (زوج، زوجہ) کا متولی نہیں ہوتا اور بعض نے کہا ہے کہ جب ایک فضولی نے دو کلاموں سے تکلم کیا۔ مثلاً کہے زوجتُ فلانۃً من فلانٍ (میں نے فلاں عورت کا نکاح فلاں شوہر سے کر دیا) اور شوہر کی طرف سے

میں نے قبول کیا تو نکاح موقوف رہیگا باطل نہ ہوگا۔ اور تیسرا قول یہ ہے کہ متن میں بغیر اذن الزوج کی قید کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسئلہ کا حکم اس پر موقوف نہیں ہے اسی وجہ سے شمس الائمہ نے اس قید کا ذکر نہیں فرمایا۔ اور اگر مولیٰ نے دونوں باندیوں کو لفظ واحد سے آزاد کر دیا مثلاً یوں کہا "اعتقتہما" تو دونوں میں سے کسی کا نکاح باطل نہ ہوگا جمع بین الحرۃ والامۃ کا تحقق نہ ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر دونوں باندیوں کو کلام منفصل (علیحدہ علیحدہ کلام) سے آزاد کیا تو ثانیہ باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا لہٰذا دوسری کے نکاح کو اجازت لاحق نہ ہوگی یہ حکم اس صورت میں ہے کہ دونوں باندیوں کا نکاح عقد واحد میں ہو اور جیسا کہ ہم نے ابھی اوپر ذکر کیا اگر دونوں نکاح دو عقد میں ہوں پس اگر دونوں باندیوں کا آقا ایک ہے تو حکم وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا اور اگر مولیٰ دو ہوں تو یکے بعد دیگرے باندیاں آزاد ہو جائیں گی اور دونوں نکاح موقوف رہیں گے جس جس نکاح کی اجازت شوہر دے دیگا وہ درست ہو جائیگا اور اگر اس نے دونوں نکاحوں کی اجازت ایک ساتھ دے دی تو پہلی آزاد شدہ باندی کا نکاح درست ہو گا۔

تشریح

واذا زوج امتین الخ۔ ایک شخص نے دو باندیوں کا ان کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر دیا اسکے بعد آقا نے ان دونوں باندیوں میں سے ایک کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا ہٰذہٖ حرۃٌ یہ آزاد ہے وہٰذہٖ۔ اور پھر دوسری کی جانب اشارہ کرتے ہوئے اس قول سے متصلاً کہے وہٰذہٖ اور یہ۔

ان دونوں کو اس طرح پر کہا ہے کہ درمیان میں کوئی فصل نہ کیا ہو، پہلے جملے سے متصلاً فوراً ہی دوسرا وہٰذہٖ کہدے تو باتفاق علماء احناف اس باندی کا نکاح جس کو لفظ وہٰذہٖ سے اس نے اشارہ کیا ہے باطل ہو جائیگا۔ اس وجہ سے کہ اس قول میں احناف کے نزدیک دونوں باندیاں ترتیب وار آزاد ہوئی ہیں چنانچہ جب مولیٰ ہٰذہٖ حرۃ کہدے تو پہلی والی آزاد ہوگئی اور جب اسی سے ملا کر متصلاً وہٰذہٖ اس نے کہا تو دوسری بھی آزاد ہوگئی۔ اس صورت میں خرابی یہ لازم آئی کہ اول باندی چونکہ حرہ ہو چکی اور منکوحہ ہے ہی۔ اس لئے لازم آیا کہ آزاد عورت کی موجودگی میں اس نے دوسری سے یعنی باندی سے نکاح کیا ہے اور نکاح میں حرہ کے موجود ہوتے ہوئے باندی سے نکاح جائز نہیں ہے اسلئے دوسری باندی کا نکاح باطل ہو گیا۔

خلاصہ سوال مذکورہ تقریر احناف سے ثابت ہوا کہ واؤ مذکورہ مثال میں ترتیب کیلئے آیا ہے کیونکہ اگر اس کے نکاح میں دونوں باندیاں ایک ساتھ آزاد ہو جاتیں ترتیب وار یکے بعد دیگرے آزاد نہ ہوتیں تو نکاح دونوں درست ہو جاتا۔ اور یہ اشکال وارد نہ ہوتا کہ اس نے حرہ سے نکاح کرنے کے بعد اس کی موجودگی میں باندی سے نکاح کیا ہے۔ حاصل یہ کہ پہلی باندی سے نکاح کا جواز اور دوسری باندی سے نکاح کا عدم جواز اس بات کا مزید ثبوت ہے کہ واؤ ان کے یہاں ترتیب کیلئے آتا ہے نہ مطلق جمع کے لئے۔

جواب:۔ من جانب احناف اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ پہلے کی طرح یہاں پر بھی واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے بلکہ کلام کی ترتیب کی وجہ سے اتفاقاً یہ صورت پیدا ہوگئی ہے کیونکہ مذکورہ صورت میں دونوں باندیوں کا نکاح ان کے مولیٰ کی اجازت پر موقوف تھا۔ اور جب آقا نے ہٰذہٖ حرۃ کہکر اول باندی کو آزاد کر دیا تو دوسرے وہٰذہٖ کہنے سے

پہلے یعنی اس کو آزاد کرنے سے پہلے اول باندی کا نکاح نافذ ہوگیا اور وہ منکوحہ حرہ ہوگئی اور لازم آیا کہ اس نے آزاد عورت کی موجودگی میں باندی سے نکاح کیا ہے اور یہ جائز نہیں ہے کیونکہ ارشاد ہے لا تنکح الامة علی الحرة (حرہ کی موجودگی میں باندی سے نکاح نہ کیا جائے) اس لئے جہاں دوسری باندی سے نکاح کا عدم جواز ثابت ہوا وہیں یہ بھی ثابت ہوا کہ باندی کا نکاح اب موقوف علی الاجازۃ بھی نہیں رہا۔ کیوں کہ یہ بھی ناجائز ہے اسلئے اس کے آزاد ہونے سے پہلے ہی اس کا نکاح باطل ہو چکا تھا۔ لہٰذا معلوم ہوا کلام کے تلفظ کی ترتیب کے لحاظ سے اتفاقاً یہ صورتِ حال پیدا ہوگئی ورنہ واؤ پہلے ترتیب کیلئے تھا۔ نہ اس مثال میں واؤ کو ترتیب کیلئے مانا گیا۔

صاحب نور الانوار کی رائے: مذکورہ بالا حکم اس وقت ہے جبکہ فضولی دو شخص ہوں۔ ایک مرد کی جانب سے دوسرا دونوں باندیوں کی جانب سے فضولی ہو جس نے نکاح کو قبول کیا ہو۔ کیونکہ فضولی جانبین سے اگر ایک ہی شخص ہو وہی ایجاب کرے پھر وہی ان باندیوں کیطرف سے قبول کرے تو صورت جائز نہیں ہے اور جب ایک فضولی دونوں جانب کے نکاح کا متولی نہیں ہو سکتا تو جواز نکاح کیلئے جانبین سے ایک ایک فضولی ہونا چاہیئے جو متولی ہونے کے فرائض انجام دے۔ لہٰذا جب دو ہوں ایک نے مرد کی جانب سے قبول کیا ہو اور دوسرے فضولی نے باندیوں کی جانب سے قبول کیا ہو تو یہ نکاح ایک جانب مرد (شوہر) کی اجازت پر اور دوسری جانب مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہو جائے گا لیکن اگر فضولی جانبین سے صرف ایک ہی ہو تو سرے سے نکاح ہی درست نہ ہوگا۔ دوسرے فقہاء کی رائے ہے کہ مذکورہ بالا صورت میں ایک فضولی ہی کافی ہے دوسرے فضولی کی حاجت نہیں ہے۔ مگر جوازِ نکاح کی صورت یہ ہوگی کہ وہ دو کلام کے ساتھ کلام کرے۔ ایک کلام باندی کی جانب سے اور دوسرا کلام شوہر کی جانب سے کرے اور اس طرح پر کہے کہ میں نے فلاں مرد کی جانب سے اس ایجاب کو قبول کر لیا تو نکاح ایک طرف مولیٰ کی اجازت پر اور دوسری جانب باندی کی اجازت پر موقوف رہے گا اور باطل ہونے سے بچ جائیگا۔ لہٰذا متن میں جو یہ کہا گیا کہ بغیر اذن الزوج کی حاجت نہیں کیونکہ مسئلہ کا اس قول سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ اگر فضولی نے مذکورہ نکاح شوہر کی اجازت سے کر دیا اور ابھی مولیٰ سے اجازت نہیں لیا ہے اس کے بعد مذکورہ صورت پیش آئی یعنی آقا نے سنکر ھٰذہ حرۃ وھٰذہ کہدیا تو بھی یہی حکم ہے یعنی اول کا نکاح درست اور دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جائیگا۔ خرابی وہی ہے جس کا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے یعنی نکاح امۃ علی الحرہ جائز نہیں ہے۔

اگر مولیٰ نے دونوں باندیوں کو جدا جدا کلام سے آزاد کیا مثلاً اس نے ایک کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا ہٰذہ حرۃٌ (یہ آزاد ہے) اس کے بعد تھوڑی دیر تک مولیٰ خاموش رہا پھر کچھ دیر کے بعد دوسری باندی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے اس نے کہا وہٰذہ حرۃٌ (اور یہ بھی آزاد ہے) اس کے بعد شوہر نے ان دونوں باندیوں کے یا صرف ایک کے ساتھ نکاح کی اجازت دیدی تو اس صورت میں جس باندی کو مولیٰ نے پہلے آزاد کیا ہے اس باندی کا نکاح صحیح ہو جائے گا اور دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں بھی وہی خرابی لازم آتی ہے یعنی نکاح الامۃ علی الحرۃ (حرہ کی موجودگی میں باندی سے نکاح کرنا) اب اگر شوہر نے اس

دوسری باندی سے بھی نکاح کی اجازت دیدی تو اس کا اعتبار نہ کیا جائیگا اور نکاح درست نہ ہوگا۔
شارح کی رائے یہ ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب دونوں باندیوں سے نکاح ایک ہی عقد میں کیا گیا ہو اور اگر نکاح دونوں باندیوں سے الگ الگ مستقل عقود کے ذریعہ ہوا ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں۔
اول صورت یہ ہے کہ اگر دونوں باندیوں کا مولیٰ ایک ہی ہو تو پھر حکم نکاح کے جواز و عدم جواز کا وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا یعنی اول کا نکاح درست اور دوسری باندی کا نکاح ناجائز۔
دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں باندیوں کے مالک دو ہوں۔ اور ان دونوں باندیوں کو ان کے آقاؤں نے الگ الگ مگر آگے پیچھے (یکے بعد دیگرے) آزاد کیا ہو۔ تو دونوں ہی کا نکاح شوہر کی اجازت پر موقوف ہوگا اور شوہر ان میں سے جس سے نکاح کی اجازت دیگا وہ درست ہو جائیگا۔
ایک صورت یہ بھی ہے کہ شوہر نے نکاح الحرۃ علی الامۃ کے اشکال سے بچنے کیلئے دونوں سے اپنے نکاح کی اجازت ایک ساتھ دیدی تو بھی جس باندی کو اس کے آقا نے آزاد کیا ہے نکاح اس سے جائز ہو جائیگا مگر دوسری سے نکاح درست نہ ہوگا کیونکہ وہی اشکال یہاں بھی وارد ہوگا۔ اس وجہ سے کہ جب ان کے مولیٰ نے یکے بعد دیگرے ان کو آزادی دی ہے تو جو باندی پہلے آزاد ہوئی ہے وہ حرہ ہوگئی اور اس وقت تک دوسری باندی کے مولےٰ نے ابھی اس کو آزاد نہیں کیا ہے تو اس صورت میں نکاح الامۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا لازم آیا اور یہ بات گذر چکی ہے کہ نکاح الامۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا اسی طرح صحیح نہیں ہے جس طرح نکاح الامۃ علی الحرۃ جائز نہیں ہے۔
لہٰذا جو باندی اولاً اور پہلے آزاد ہوئی ہے اس کا نکاح تو جائز ہو گیا۔ اور جو باندی بعد میں آزاد ہوئی مذکورہ بالا خرابی لازم آنے کی بنا پر اس کا نکاح درست نہ ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب

وَإِذَا زَوَّجَ رَجُلًا أُخْتَيْنِ فِي عَقْدَيْنِ بِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ فَبَلَغَهُ الْخَبَرُ فَقَالَ أَجَزْتُ نِكَاحَ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ بَطَلَا كَمَا إِذَا أَجَازَهُمَا مَعًا وَإِنْ أَجَازَهُمَا مُتَفَرِّقًا بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ هٰذَا أَيْضًا جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا وَهُوَ أَنَّهُ إِذَا زَوَّجَ أَحَدٌ رَجُلًا أُخْتَيْنِ مَعًا فِي عَقْدَيْنِ فَبَلَغَ الزَّوْجَ خَبَرُ النِّكَاحِ فَإِنْ أَجَازَهُمَا الزَّوْجُ بِكَلَامٍ مَوْصُولٍ وَقَالَ أَجَزْتُ نِكَاحَ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ بَطَلَ النِّكَاحَانِ كَأَنَّهُ أَجَازَهُمَا مَعًا فَهٰذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْوَاوَ لِلْمُقَارَنَةِ وَإِنْ أَجَازَهُمَا الزَّوْجُ بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ بِلَا شُبْهَةٍ وَهٰذَا اسْتِطْرَادِيٌّ لِلْأَوَّلِ فَأَجَابَ بِأَنَّ فِي هٰذِهِ الصُّورَةِ إِنَّمَا بَطَلَ النِّكَاحَانِ كِلَاهُمَا لَا لِأَنَّ الْوَاوَ لِلْمُقَارَنَةِ بَلْ لِأَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ يَتَوَقَّفُ عَلَى آخِرِهٖ إِذَا كَانَ فِي آخِرِهٖ مَا يُغَيِّرُ أَوَّلَهُ كَالشَّرْطِ وَالِاسْتِثْنَاءِ إِذَا تَأَخَّرَا فِي الْكَلَامِ يَكُونُ أَوَّلُ الْكَلَامِ مَوْقُوفًا عَلَيْهِمَا لِأَنَّهُمَا مُغَيِّرَانِ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا نِكَاحُ الْأُخْتِ الْأَخِيرَةِ يُغَيِّرُ أَوَّلَهُمَا إِذْ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ بِسَبَبِ تَزْوِيجِ الْأَخِيرَةِ فَلِهٰذَا تَوَقَّفَ أَوَّلُ الْكَلَامِ عَلَى آخِرِهٖ فَلَاجَرَمَ يَقْتَرِنَانِ فِي الزَّمَانِ۔

ترجمہ

اور جب کسی شخص نے ایک شخص کا نکاح دو بہنوں سے دو عقدوں میں کرادیا اور زوج سے اجازت کے بغیر کرادیا پس زوج کو خبر پہنچی تو مرد نے کہا اَجَزْتُ نکاحَ ہٰذِہٖ وہٰذِہٖ (میں نے اس کے اور اس کے نکاح کی اجازت دی)، تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے جیسے اس صورت میں نکاح باطل ہو جاتا ہے جبکہ دونوں نے نکاح کی اجازت ساتھ ساتھ دی ہو۔ اور اگر اجازت متفرق طور پر دی ہے تو ثانیہ کا نکاح باطل ہو گیا۔ یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے وہ سوال ہم پر وارد ہوتا ہے کہ جب ایک شخص نے کسی مرد کا نکاح دو حقیقی بہنوں سے کردیا۔ پس زوج کو نکاح کی خبر پہنچی پس اگر زوج نے کلام موصول سے دونوں کی اجازت دی ہے اور کہا اجزتُ نکاحَ ہٰذِہٖ وہٰذِہٖ تو دونوں نکاح باطل ہو گئے گویا اس نے دونوں کو ایک ساتھ اجازت دے دی ہے۔ یہ مسئلہ دلالت کرتا ہے کہ واو مقارنت کیلئے آتا ہے اور اگر کلام مفصول سے اجازت دی تو ثانیہ کا نکاح بلاشبہ باطل ہو گیا مگر یہ اول کے تابع ہے۔ پس مصنفؒ نے جواب دیا کہ اس صورت میں دونوں باطل ہیں اس وجہ سے نہیں کہ واؤ مقارنت کے معنی کیلئے آتا ہے کیونکہ کلام کا ابتدائی حصہ اس کے آخری حصہ پر موقوف ہوتا ہے جبکہ اس کے آخری حصہ میں کوئی چیز ایسی ہو جو اس کے اول حصہ کو بدل دے جیسے شرط اور استثناء۔ جب شرط اور استثناء کلام کے آخر میں مذکور ہوں تو شروع کلام ان پر موقوف رہے گا کیونکہ دونوں تبدیلی پیدا کرنے والے ہیں۔ اسی طرح یہاں پر بھی اخیر والی بہن کا نکاح دونوں کے اول کو تبدیل کر دیتا ہے کیونکہ اخیر والی بہن سے شادی کرنے کی صورت میں دونوں بہنوں کا جمع کرنا لازم آتا ہے اسی واسطے اول کلام اپنے آخری حصہ پر موقوف ہو گیا پس لامحالہ دونوں حصے اول و آخر زمانے میں مقترن ہو گئے۔

تشریح

واذا زوّج رجلًا الخ۔ اور اگر فضولی نے کسی مرد کا نکاح دو بہنوں سے دو عقدوں کے ساتھ کردیا اور یہ نکاح شوہر کی اجازت کے بغیر کیا ہے اس کے بعد شوہر کو اس کی اطلاع ملی تو شوہر نے کہا میں نے اس کے اور اس کے ساتھ نکاح کی اجازت دے دی تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے مذکورہ بالا متن کی عبارت احناف پر وارد کئے گئے چوتھے اعتراض کے جواب پر مشتمل ہے۔

اعتراض کی تفصیل: یہ اعتراض دراصل واؤ کے مقارنت کیلئے ماننے پر کیا گیا ہے۔

صورت مسئلہ:۔ ایک اجنبی شخص نے ایک شخص کا نکاح دو حقیقی بہنوں کے ساتھ دو عقدوں سے شوہر کی اجازت کے بغیر کردیا، نکاح کردینے کے بعد پھر شوہر کو اس نکاح مع الاختین کی اطلاع ملی تو اطلاع ملتے ہی متصلاً شوہر نے دونوں کے نکاح کی اجازت ان الفاظ میں دے دی۔ اس نے کہا" اجزتُ نکاحَ ہٰذِہٖ وہٰذِہٖ میں نے اس کے اور اس کے نکاح کی اجازت دیدی تو دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ جس طرح ایک تیسری صورت میں اس قسم کا نکاح باطل ہو جاتا ہے یعنی یہ کہ اس نے اجازت کے الفاظ اس طرح کہے" اجزتُ نکاحَہما" (میں نے ان دونوں کے نکاح کی اجازت دی) تو دونوں کا نکاح باطل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا جب شوہر نے" اجزتُ نکاحَ ہٰذِہٖ وہٰذِہٖ" کہا تو جمع بین الاختین لازم آیا اور دونوں کا نکاح باطل ہو گیا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ھٰذہٖ و ھٰذہٖ کے درمیان جو واؤ مذکور ہے وہ مقارنت کیلئے آیا ہے اور شوہر نے دونوں بہنوں کے نکاح کی ایک ساتھ

اجازت دی ہے جبکہ احناف کے یہاں واؤ مقارنت کے معنے نہیں دیتا۔
مسئلہ :۔ اس کے برخلاف اگر شوہر نے دونوں بہنوں سے نکاح فصل کے ساتھ کیا مثلاً اس نے ایک بہن کی جانب اشارہ کرکے کہا اَجَزْتُ نکاحَ ہٰذہٖ (میں نے اس سے نکاح کی اجازت دی) پھر تھوڑی دیر خاموش رہا۔ جب کچھ عرصہ گذر گیا تو دوسری بہن کی جانب اشارہ کرکے کہا" اَجَزْتُ نکاحَ ہٰذہٖ" (میں نے اس سے نکاح کی اجازت دی۔ اس صورت میں اول نکاح جائز ہوگیا اور دوسری بہن سے نکاح باطل ہوگیا۔ اس لئے کہ جب اس نے پہلی بہن سے نکاح کی اجازت دی تھی تو دوسری بہن اس سے نکاح میں نہ ہونیکی وجہ سے مزاحم نہیں ہوئی اسلئے نکاح درست ہوگیا اور جب دوسری سے نکاح کی اجازت دی تو پہلی بہن اس کیلئے مزاحم ہوگئی اور جمع بین الاختین لازم ہونیکی وجہ سے ثانی کا نکاح باطل ہوگیا۔
شارح کی رائے :۔ مصنف نور الانوار کی رائے یہ ہے کہ پہلے مسئلے کے تابع بنا کر ذکر کردیا گیا ہے ورنہ اعتراض سے اس مسئلے کو تعلق نہیں ہے سوال تو صرف اس مسئلہ سے تھا کہ شوہر نے کلام موصول سے اجازت دی ہے اور اس سوال کا جواب ذکر کئے گئے مسئلے میں دونوں عورتوں سے نکاح کا ابطلان اس بناء پر نہیں ہے۔ اَجَزْتُ ہٰذہٖ و ہٰذہٖ میں واؤ مقارنت کیلئے لایا گیا ہے بلکہ یہاں پر قاعدہ دوسرا پایا گیا۔ قانون یہ ہے کہ کلام کے آخری حصہ میں اگر کوئی چیز ایسی آجائے جو شروع کلام کے حکم کو بدل دے جیسے شرط اور استثناء کی صورتیں۔ یعنی جب کسی کلام کے آخر میں شرط مذکور ہو یا استثناء تو اس کی وجہ سے شروع کلام کا حکم بدل جاتا ہے جیسے مثال کے طور پر آپ نے انتِ طالقٌ ان دخلت الدار کہا، یا جاءنی القوم الا زیدٌ کہا۔ اول مثال کے آخر میں شرط مذکور ہے اور دوسری مثال کے آخر میں اِلّا حرف استثناء ذکر کیا گیا ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ اول حصہ اس کلام کے آخری حصہ پر موقوف رہتا ہے اسلئے کہ خواہ استثناء ہو یا شرط دونوں کے دونوں حکم کو تبدیل کردیتے ہیں۔
ٹھیک یہی صورت اس مسئلے میں یعنی اَجَزْتُ نکاحَ ہٰذہٖ و ہٰذہٖ میں پیش آئی ہے۔ اس مثال میں شوہر کے آخری کلام وہٰذہٖ نے اول کلام کے حکم کو بدل دیا ہے اول سے نکاح کا جواز ثابت ہو رہا تھا مگر جب آخری کلام آیا تو اس نے دوسری بہن سے نکاح کی اجازت دیکر اول کے نکاح کی صحت کو فساد سے تبدیل کردیا ہے۔ یعنی شوہر نے جب اَجَزْتُ نکاحَ ہٰذہٖ کہا تو پہلی بہن سے نکاح درست ہوگیا اور جب دوسری بہن کی جانب اشارہ کرکے وہٰذہٖ کہدیا تو دو بہنوں کا ایک شخص کے نکاح میں جمع ہونا لازم آیا۔ وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَیْنَ الْاُخْتَیْنِ کی ممانعت آئی ہے اس لئے وہ نکاح فاسد اور ناجائز ہوگیا اور جب یہ قاعدہ ہے کہ کلام کے آخر میں کوئی چیز ایسی موجود ہو جو شروع اور اول کلام کو بدل دے تو شروع کلام آخر کلام پر موقوف ہو جاتا ہے اس لئے شوہر کے مذکورہ کلام اجزتُ ہٰذہٖ وہٰذہٖ میں کلام اول یعنی اجزتُ ہٰذہٖ موقوف ہوگیا۔ کلام آخر کی صحت و فساد پر اگر ہٰذہٖ وہٰذہٖ ہے اور قاعدہ ہے کہ موقوف علیہ اور موقوف کے وقوع کا زمانہ ایک ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا اس قاعدہ کی بناء پر اول عورت کے نکاح کی اجازت موقوف اور دوسری بہن کے نکاح کی اجازت شوہر کی جانب سے موقوف علیہ ہوگئی اور دونوں ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہوں یعنی دونوں کے

جواز نکاح کا زمانہ ایک ہی ہوگا اور یہ جمع بین الاختین کے قانون کے خلاف ہے لہٰذا دونوں کا نکاح باطل ہو جائیگا۔

وَقَدْ تَكُونُ الْوَاوُ لِلْحَالِ هٰذَا بَيَانُ الْمَجَازِ فِي مَعْنَى الْوَاوِ كَمَا أَنَّ كَوْنَهَا لِلْعَطْفِ كَانَ بَيَانَ الْحَقِيْقَةِ كَقَوْلِهِ لِعَبْدِهٖ أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا وَأَنْتَ حُرٌّ حَتّٰى لَا يَعْتِقُ إِلَّا بِالْأَدَاءِ فَالْوَاوُ فِي قَوْلِهٖ وَأَنْتَ حُرٌّ لَيْسَتْ لِلْعَطْفِ إِذْ لَا يَحْسُنُ عَطْفُ الْخَبَرِ عَلَى الْإِنْشَاءِ فَيُحْمَلُ عَلَى الْحَالِ وَالْحَالُ يَكُوْنُ شَرْطًا وَقَيْدًا لِلْعَامِلِ فَيَنْبَغِيْ أَنْ يَتَوَقَّفَ الْعِتْقُ عَلَى أَدَاءِ الْأَلْفِ وَيَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّ الْحَالَ هُوَ قَوْلُهٗ وَأَنْتَ حُرٌّ لَا قَوْلُهٗ أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا فَيَنْبَغِيْ أَنْ يَكُوْنَ الْأَدَاءُ مَوْقُوْفًا عَلَى الْعِتْقِ لَا الْعِتْقُ مَوْقُوْفًا عَلَى الْأَدَاءِ وَأُجِيْبَ بِأَنَّهٗ مِنْ بَابِ الْقَلْبِ أَيْ كُنْ حُرًّا وَأَنْتَ مُؤَدٍّ لِلْأَلْفِ وَبِأَنَّهٗ مِنْ قَبِيْلِ الْحَالِ الْمُقَدَّرَةِ أَيْ أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا حَالَ كَوْنِكَ مُقَدِّرًا أَنَّ الْحُرِّيَّةَ فِي حَالِ الْأَدَاءِ فَتَكُوْنُ الْحُرِّيَّةُ مَوْقُوْفَةً عَلَيْهِ وَبِأَنَّ الْجُمْلَةَ الْحَالِيَّةَ قَائِمَةٌ مَقَامَ جَوَابِ الْأَمْرِ كَأَنَّهٗ قِيْلَ أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا فَتَصِيْرُ حُرًّا أَوْ بِأَنَّ الْحُرِّيَّةَ حَالُ الْأَدَاءِ وَالْحَالُ وَصْفٌ فِي الْمَعْنٰى وَالْوَصْفُ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الْمَوْصُوْفِ فَالْحُرِّيَّةُ لَا تَتَقَدَّمُ عَلَى الْأَدَاءِ

ترجمہ اور واؤ کبھی حال کے معنٰے کیلئے آتا ہے۔ واؤ کے معنٰے میں یہ مجازی معنٰی کا بیان ہے جس طرح کہ واؤ کا عطف کیلئے ہونا اس کی حقیقت کا بیان تھا جیسے کوئی شخص اپنے غلام سے کہے کہ "اَدِّ اِلَیَّ اَلفًا وَانتَ حُرٌّ" (مجھے ایک ہزار ادا کردے اور تو آزاد ہے) حتٰی کہ وہ غلام ادا کئے بغیر آزاد نہ ہوگا پس واؤ اس کے قول "وانتَ حُرٌّ" میں عطف کا نہیں ہے کیونکہ خبر کا عطف انشاء پر اچھا نہیں ہوتا پس اس کو حال پر محمول کیا جائے گا۔ اور حال اپنے عامل کی قید اور شرط ہوا کرتا ہے پس مناسب ہے کہ عتق (آزاد ہونا) الف کے ادا کرنے پر موقوف ہو۔ اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حال تو "وانتَ حُرٌّ" ہے نہ کہ اس کا قول "اَدِّ اِلَیَّ اَلفًا" پس مناسب تو یہ ہے کہ الف کی ادائیگی عتق پر موقوف ہو نہ یہ کہ عتق موقوف ہو ادائیگی الف پر۔ تو اس کا جواب تو یہ ہے کہ یہ قول باب قلب کے قبیل سے ہے یعنی اصل میں عبارت یہ تھی "کُن حُرًّا وَانتَ مُؤَدٍّ لِلاَلفِ" (یعنی تو آزاد ہو جا اس حالت میں کہ تو ایک ہزار ادا کرنیوالا ہے۔ اس کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حال مقدرہ کے قبیل سے ہے۔ یعنی اصل عبارت یہ تھی اَدِّ اِلَیَّ اَلفًا حَالَ کَونِکَ مُقَدِّرًا اَنَّ الحُرِّیَّۃَ فِی حَالِ الاَدَاءِ (یعنی تو مجھے ایک ہزار ادا کردے اس حال میں کہ تم مانتے ہو کہ آزادی اداء کی حالت ہی میں ہے پس اس صورت میں آزادی الف کی اداء پر موقوف رہے گی۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ جملہ حالیہ جواب امر کا قائم مقام ہے گویا یہ کہا گیا کہ اَدِّ اِلَیَّ اَلفًا فَتَصِیرُ حُرًّا (یعنی تو مجھے ایک ہزار ادا کردے تو تو آزاد ہے۔ اور چوتھا جواب یہ ہے کہ حریت حال ادا کا نام ہے اور حال باعتبار معنٰے کے صفت ہے اور صفت موصوف پر مقدم نہیں ہوتی لہٰذا حریت اداء پر مقدم نہ ہوگی۔

تشریح

اور واؤ کبھی حال کیلئے آتا ہے۔ واؤ کے حقیقی معنیٰ بیان کرنے کے بعد اب شارح اس کے مجازی معنیٰ کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا، واؤ کبھی حال کیلئے آتا ہے مثلاً مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا "اَدِّ اِلَیَّ الفًا وانت حرٌّ" (کہ مجھ کو ایک ہزار دیدے اور تو آزاد ہے) اس صورت میں غلام روپیہ ادا کئے بغیر آزاد نہ ہوگا۔ لہٰذا اس مثال میں وانت حرٌّ میں واؤ عاطفہ نہیں ہے ورنہ لازم آئیگا کہ جملہ خبریہ پر جملہ انشائیہ کو معطوف کیا گیا ہے اور جب واؤ عاطفہ نہیں ہے تو اس واؤ کو مجازاً حال کیلئے مان لیا جائیگا۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ حال ذوالحال کے عامل کیلئے قید اور شرط کا درجہ رکھتا ہے لہٰذا غلام اسی وقت آزاد ہوگا جب وہ ایک ہزار روپیہ ادا کریگا۔

اعتراض:۔ اس موقع پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اس مثال میں وَانتَ حرٌّ حال ہے، اَدِّ اِلَیَّ الفًا تو حال نہیں ہے۔ اسلئے اگر ترکیب یہ قرار دی جائے کہ شرط ہے۔ وانت حرٌّ۔ اور اَدِّ اِلَیَّ الفًا اس کی جزا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ شرط پر جزا موقوف ہوا کرتی ہے لہٰذا مناسب یہ ہے کہ غلام کی آزادی پر ایک ہزار کی ادائیگی موقوف قرار دی جائے جبکہ اوپر حکم اس کے برعکس دیا گیا ہے یعنی غلام کا آزاد ہونا ایک ہزار روپیہ کے ادا کرنے پر موقوف قرار دیا گیا ہے۔

(جواب ۱)۔ اس کلام میں قلب ہے یعنی یہ کہ واؤ بظاہر وَانتَ حرٌّ پر داخل ہے مگر باعتبار معنےٰ کے واو اَدِّ اِلَیَّ پر داخل ہوا ہے۔ عبارت اصل میں اس طرح ہے "کُنْ حرًّا وَانتَ مؤدٍّ للالفِ اِلَیَّ" (تو آزاد ہوجا اس حال میں کہ تو مجھے ایک ہزار روپیہ ادا کرنیوالا ہو) لہٰذا اس طرح پر ایک ہزار روپیہ کا ادا کرنا آزادی کیلئے شرط ہوجائیگا اور غلام کا آزاد ہونا اس شرط کی جزا ہوجائے گی لہٰذا آزادی موقوف ہوگی ایک ہزار روپیہ کی ادائیگی پر۔ مگر یہ صفت قلب بظاہر حال ظاہری کلام کے خلاف ہے اس لئے کسی قرینہ صارفہ کی ضرورت ہوگی تو قرینہ کیا ہے مقصود متکلم اور اس کا ارادہ اس کیلئے قرینہ قرار دیا جائے کیونکہ مقصد مولےٰ کا اس کلام سے یہ ہے کہ وہ ایک ہزار روپیہ کی رقم لیکر غلام کو آزاد کرنا نہیں چاہتا اور تعلیق کلام میں اس کی جانب سے جائز مانی جاتی ہے جس کی جانب سے تنجیز درست ہوتی ہے یعنی جو فوری طور پر کلام حکم کو واقع کرسکتا ہے وہ معلق کرکے بھی واقع کرسکتا ہے۔ اور اس جگہ صورت حال یہ ہے کہ مولیٰ کی وسعت میں تنجیز ادا نہیں ہے یعنی متکلم اور مولیٰ۔ اگر چاہئے کہ تعلیق کے بغیر فوری طور پر غلام پر ایک ہزار کی ادائیگی لازم کردی جائے تو اس کا اختیار مولےٰ کو نہیں ہے تو پھر وہ ایک ہزار کی ادائیگی پر غلام کی آزادی کو معلق کس طرح کرسکتا ہے اس لئے کلام بھی لغو ہوجائے گا لہٰذا اس کلام کو بیکار ہونے سے بچانے کے لئے کیونکہ غلام کی آزادی کا مسئلہ ہے کہا گیا کہ اس کلام میں قلب ہے اور غلام کا آزاد ہونا ایک ہزار روپیہ کے ادا کرنے پر موقوف ہے کیونکہ مولیٰ بغیر تعلیق کے بھی غلام کو آزاد کرسکتا ہے اور کسی چیز پر اس کی آزادی کو معلق بھی کرسکتا ہے اس کو دونوں باتوں کا اختیار حاصل ہے۔

(جواب ۲)۔ اس قول میں قلب نہیں ہے بلکہ اپنی اصل پر قائم ہے البتہ اس کا قول وانت حرٌّ حال مقدرہ کے جنس میں سے ہے مطلب یہ ہے کہ مولیٰ اپنے غلام کو تنجیزاً آزاد کرنا نہیں چاہتا بلکہ اس کا مقصود یہ ہے کہ پہلے ایک ہزار روپیہ کی ادائیگی غلام کی جانب سے پائی جائے۔ اس کے بعد میری طرف سے اس کے حق میں آزادی کا حکم ہو

ٹھیک یہی استعمال باری تعالیٰ کے فرمان میں ہے۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے" فادخلوہا خالدین" اس آیت میں دخول کا حکم خالدین (خلود ہمیشہ رہنا) کی قید کے ساتھ (بلکہ حال) کے ساتھ ہے یعنی اس میں تم داخل ہو اس حال میں کہ تم اس میں ہمیشہ رہنے والے ہو۔ لہٰذا آقا کے قول کا صحیح مفہوم یہ ہوگا" ادِّ الیَّ الفًا حال کونک تعلق اَنّ الحرّیۃ فی حال الاداء" (تو مجھ کو ہزار روپیہ پیش کردے اس حال میں کہ آزادی بحالت اداء الف ہے) لہٰذا حال کو مقدر مان کر غلام کی آزادی الف کی ادائیگی پر موقوف ہوگی۔

(جواب ۳) اور اس اعتراض کا ایک تیسرا جواب بھی دیا جاسکتا ہے۔ آقا کا قول" وانت حرٌ" قائم مقام جواب امر ہے اور سمجھا یہ جائیگا کہ مولیٰ نے غلام سے یہ کہا ہے" ادِّ الیَّ الفًا فتصِر حرًّا" (کہ تو مجھے ایک ہزار روپیہ دیدے اور بس تو آزاد ہو جائے گا)۔

اس اعتراض کا ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ اس کا قول" وانت حرٌ" "ادِّ الیَّ الفًا کا حال واقع ہے اور چونکہ حال معنئ وصف ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا حریت صفت اور اداء اس کا موصوف قرار دیا جائے۔ اور وصف اپنے موصوف سے پہلے نہیں آتا اسلئے اداء پر حریت مقدم نہ ہوگی۔ لہٰذا غلام ایک ہزار روپیہ کے ادا کئے بغیر آزاد نہیں ہوگا۔

وَقَدْ تَكُونُ لِعَطْفِ الْجُمْلَةِ هٰذِهِ يَصْلُحُ اَنْ تَكُوْنَ عَلَى الْحَقِيْقَةِ وَاِنَّمَا اَخَّرَهَا عَنْ بَيَانِ الْحَالِ الَّتِي هِيَ مَجَازٌ لِيَتَفَرَّعَ عَلَيْهِ الْمِثَالُ الْمُخْتَلَفُ فِيْهِ عَلَى مَا سَيَاْتِي وَيَحْتَمِلُ اَنْ تَكُوْنَ لِلْمَجَازِ لِاَنَّ اَصْلَ الْعَطْفِ هُوَ الْمُشَارَكَةُ فِي الْحُكْمِ لَمْ يُوْجَدْ هٰهُنَا وَاِنَّمَا هِيَ فِي مُجَرَّدِ الثُّبُوْتِ وَالْوُقُوْعِ فَلَا تَجِبُ بِهِ الْمُشَارَكَةُ فِي الْخَبَرِ كَقَوْلِهٖ هٰذِهٖ طَالِقٌ ثَلٰثًا وَهٰذِهٖ طَالِقٌ فَتَطْلُقُ الثَّانِيَةُ وَاحِدَةً فَقَطْ لِاَنَّ كُلًّا مِنَ الْجُمْلَتَيْنِ تَامَّةٌ لَا تَفْتَقِرُ اِحْدٰهُمَا اِلَى الْاُخْرٰى وَالْعَطْفُ لَيْسَ اِلَّا لِمُجَرَّدِ سِيَاقَةِ الْكَلَامِ

ترجمہ اور واؤ کبھی جملہ کو عطف کرنیکے لئے آتا ہے۔ عطف علی الجملہ والی صورت صلاحیت رکھتی ہے کہ واو اپنی حقیقت پر ہو اور حال کے بیان سے اس کے بیان کو مؤخر کیا جبکہ حال مجازی معنیٰ ہیں تاکہ مصنفؒ اس پر ایک مختلف فیہ مثال کی تفریع کریں جیساکہ آئندہ آئے گی۔ اور احتمال ہے کہ عطف علی الجملہ مجاز کیلئے ہو کیونکہ عطف کی اصل حکم میں شرکت ہے اور وہ یہاں نہیں پائی جاتی۔ شرکت یہاں صرف وقوع اور ثبوت میں ہے۔ پس حکم میں اس کے ذریعہ مشارکت واجب نہیں ہے جیسے اس کا قول ہٰذہ طالقٌ ثلاثًا و ہٰذہ طالقٌ (یہ تین طلاق والی ہے اور یہ طلاق والی ہے) تو دوسری کو فقط ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ دونوں جملوں میں سے ہر جملہ تام ہے دونوں میں سے ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے اور عطف کا فائدہ صرف یہ ہے کہ سیاق کلام پایا جاتا ہے۔

تشریح

اور واؤ کے معنیٰ حقیقی یہ بھی ہیں کہ وہ عطف جملہ علی الجملہ پر دلالت کرتا ہے۔ شارح نے کہا۔ واؤ کے یہ معنیٰ یعنی عطف جملہ علی الجملہ کے معنیٰ ممکن ہے حقیقی ہوں۔ مگر اس پر اعتراض ہوگا کہ جب یہ معنیٰ واؤ کے حقیقی تھے تو اس کو مقدم کرکے بیان کرنا چاہئے تھا پہلے واؤ کے معنیٰ حقیقی بیان کرتے۔ اس کے بعد مجازی معنیٰ کا ذکر کرتے؟

جواب:۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ چونکہ عطف جملہ علی الجملہ کے قاعدہ پر ایک ایسی مثال متفرع کرنا مقصود تھا جو فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے۔ دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ یہ معنیٰ یعنی عطف جملہ علی الجملہ کے معنیٰ واؤ کے حقیقی نہ ہوں بلکہ مجازی ہوں کیونکہ واؤ عاطفہ کی اصل حقیقت یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں حکم میں شریک ہوں۔ جبکہ جملہ کا عطف جملہ پر کرنے میں حکم میں شرکت نہیں ہوا کرتی۔ صرف ثبوت اور وقوع میں شرکت ہوا کرتی ہے اس لئے عطف جملہ علی الجملہ کے معنیٰ واؤ کے مجازی ہونا چاہئے حقیقی نہیں ہونا چاہئے مثلاً کسی نے اپنی بیوی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا ہٰذہٖ طالقٌ ثلاثاً وہٰذہٖ طالقٌ (یہ تین طلاق والی ہے اور یہ طلاق والی ہے) تو اول عورت پر تین اور دوسری عورت پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی اس لئے ان میں سے ہر ایک جملہ تام ہے۔ اس ایک کا دوسرے کے حکم میں شریک ہونیکی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اب اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جب جملہ تامہ ہے تو اس کو ماقبل کے جملے میں عطف کرنے سے کوئی فائدہ بھی نہیں ہے لہٰذا عطف کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟

جواب:۔ ان دونوں جملوں میں عطف فقط سیاقِ کلام کی بنا پر کر دیا گیا ہے۔ صرف یہ مقصود ہے دونوں عورتوں کیلئے طلاق کا وقوع ثابت ہے کیونکہ اگر شوہر کا مقصود دونوں بیویوں کو تین طلاقوں میں شریک کرنا مقصود ہوتا تو وہ اس طرح کہتا "ہٰذہٖ طالقٌ ثلاثاً وہٰذہٖ" (یہ تین طلاق والی ہے اور یہ بھی) اور ایک جملہ میں ثلاثاً کا ذکر کرنا اور دوسرے جملہ تامہ میں عدد کا ذکر نہ کرنا اس کی علامت ہے کہ وہ دوسری کو ثلاثاً کے عدد کے ساتھ طلاق نہیں دے رہا ہے۔

وَكَذَا فِي قَوْلِهَا طَلِّقْنِي وَلَكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ حَتّٰى إِذَا طَلَّقَهَا لَا يَجِبُ شَيْءٌ لِلزَّوْجِ عَلَيْهَا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ لِأَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ أَلْفٌ مَعْطُوْفٌ عَلٰى مَا سَبَقَ وَلَيْسَ لِلْحَالِ حَتّٰى يَكُوْنَ شَرْطًا لِأَنَّ أَصْلَ الطَّلَاقِ أَنْ يَكُوْنَ بِلَا مَالٍ لِأَنَّهُ إِنْ ذُكِرَ الْمَالُ سُمِّيَ خُلْعًا وَيَصِيْرُ يَمِيْنًا مِنْ جَانِبِهٖ وَلَيْسَ أَيْضًا مِنْ صِيَغِ الْوَعْدِ وَالنَّذْرِ حَتّٰى يَلْزَمَ عَلَيْهَا وَفَاؤُهُ فَكَانَ لَغْوًا وَفِيْهِ تَأَمُّلٌ وَقَالَا إِنَّهَا لِلْحَالِ فَيَصِيْرُ شَرْطًا فَبِدَلًا فَيَجِبُ الْأَلْفُ يَعْنِي أَنَّ عِنْدَهُمَا هٰذِهِ الْوَاوُ لَيْسَتْ لِلْعَطْفِ كَمَا كَانَتْ عِنْدَهُ بَلْ لِلْحَالِ وَالْحَالُ فِي مَعْنَى الشَّرْطِ لِلْعَامِلِ فَيَصِيْرُ كَأَنَّهَا قَالَتْ طَلِّقْنِي وَالْحَالُ أَنَّ لَكَ الْأَلْفَ عَلَيَّ فَلَمَّا قَالَ طَلَّقْتُ كَانَ تَقْدِيْرُهُ طَلَّقْتُ بِذٰلِكَ الشَّرْطِ فَكَانَ مُعَاوَضَةً فِي مَعْنَى الْحُكْمِ فَيَجِبُ الْأَلْفُ وَيَكُوْنُ الطَّلَاقُ بَائِنًا۔

ترجمہ

اسی طرح عورت کے قول " طلقنی ولک الف درہم " میں جب شوہر نے اس کو طلاق دیدی تو کوئی چیز واجب نہ ہوگی شوہر کیلئے عورت پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ عورت کا قول " ولک الف " ماسبق پر عطف ہے حال کے لئے نہیں ہے تاکہ وہ شرط کا کام دے۔ اس وجہ سے کہ طلاق کی اصل یہ ہے کہ بغیر مال کے دی جائے کیوں کہ طلاق میں اگر مال کا ذکر کر دیا گیا تو وہ خلع بن جاتی ہے اور شوہر کی جانب سے یمین۔ نیز یہ وعدہ اور نذر کے صیغے بھی نہیں ہیں تاکہ عورت پر اس کا پورا کرنا واجب ہو جائے لہٰذا لغو ہو گیا مگر اس میں تامل ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ یہ واؤ حال کیلئے ہے۔ لہٰذا یہ قول شرط اور بدل بن جائے گا پس الف واجب ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں واؤ صاحبینؒ کے نزدیک عطف کے لئے نہیں ہے جیسا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک تھا بلکہ حال کے لئے ہے اور حال اپنے عامل کے لئے شرط کے درجہ میں ہوتا ہے۔ پس یہ کلام ایسا ہو گیا جیسا کہ عورت کہے " طلقنی والحال ان لک الفا علی " پس جب شوہر نے طلقت کہدیا تو تقدیر عبارت یہ ہوگی " طلقت بذلک الشرط " لہٰذا یہ معاوضہ بصورت خلع ہو جائے گا پس الف واجب ہوں گے اور طلاق بائن واقع ہوگی۔

تشریح

قولہ کذا فی قولہا طلقنی ثلاثا الخ۔ اسی طرح بیوی کا اپنے شوہر سے مطالبہ کرنا کہ مجھے تین طلاق دیدے اس حالت میں کہ تیرے لئے ایک ہزار ہیں۔

اختلاف:۔ یہ ایک فقہی مسئلہ ہے جس میں صاحبینؒ اور امام صاحبؒ کے درمیان اختلاف ہے۔ صاحبینؒ نے اس مثال میں واؤ کو حال کیلئے مانا۔ یعنی معنیٰ مجازی کا اعتبار کیا۔ اور امام صاحبؒ نے واؤ کو حقیقت پر محمول کیا ہے اور اس قول کو عطف جملہ علی الجملہ کے قبیل سے مانا ہے اسلئے شوہر نے اگر طلاق دیدی تو عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت پر کوئی رقم دینا واجب نہ ہوگا۔ اسلئے ولک الف درہم اس کے قول طلقنی پر معطوف ہے جس میں معطوف علیہ تو انشاء ہے اور معطوف خبر ہے اور یہ عطف اچھا نہیں ہے۔ البتہ جائز ضرور ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل:۔ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ واؤ برائے عطف ہے یعنی واؤ عاطفہ ہے نہ کہ برائے حال۔ تاکہ الف درہم کو وقوع طلاق کیلئے شرط مان لیا جائے۔ اس لئے دونوں جمع الگ الگ ہیں کیونکہ طلاق کی اصل تو یہ ہے کہ وہ زبان سے کہنے پر ہی واقع ہو جاتی ہے۔ وقوع طلاق کیلئے مال کی ضرورت نہیں ہے اور طلاق بشرط المال دیجائے تو اس طلاق کو امام صاحبؒ خلع سے تعبیر کرتے ہیں یعنی وہ خلع ہوتی ہے نہ کہ طلاق اور اس باب یعنی باب طلاق میں خلع یعنی بدل خلع اور معاوضہ اس کے عوارض میں سے ہے۔ حقیقت سے خارج ہے اور خلع شوہر کے حق میں یمین بن جاتا ہے کیونکہ اس نے وقوع طلاق کو ادائیگی پر مشروط اور معلق قرار دیا ہے اسی کو یمین کہتے ہیں۔

لہٰذا چونکہ اصل طلاق میں اس کا بلا مال ہونا ہے، معاوضہ اس کے عوارض میں سے ہے اور عوارض کیوجہ سے حقیقت کو ترک نہیں کیا جاتا کیونکہ کسی ضعیف کی رعایت پر قوی کو ترک کرنا درست نہیں ہے اس لئے شوہر کا قول طلقنی ولک الف درہم۔ اصل کی رعایت کر کے اس کو عطف کے لئے مانا گیا ہے اور طلاق کو بغیر مال کے واقع کیا گیا اور ولک الف درہم کو لغو قرار دیدیا گیا البتہ عورت پر ایک ہزار روپیہ واجب کرنے کی دوسری صورت ہے جو اس سے بالکل

جدا گانہ ہے اور وہ یہ کہ ولک الف درہم کو وعدہ یا نذر پر محمول کرلیا جائے اور جس کا پورا کرنا عورت پر ضروری ہو لہٰذا ایک ہزار درہم بطور نذر یا وعدہ عورت پر واجب ہوں گے۔ مگر شارح نے اس تاویل کو پسند نہیں فرمایا اور کہا یہ کلام ولک الف درہم از قبیل وعدہ و نذر بھی نہیں ہیں کہ اس کو نذر پر محمول کرلیا جاتا اور عورت پر الف درہم ایفاء نذر کے بطور واجب قرار دیئے جائیں اس وجہ سے کہ جب الفاظ وعدہ کے ہیں تو نذر کے طور پر ان کا پورا کرنا بھی عورت پر واجب نہیں

ایک سوال:۔ اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ "ولک الف درہم" عورت کا قول اگر وعدہ یا نذر کا نہیں ہے لیکن عورت کی جانب سے شوہر کیلئے ایک ہزار درہم دینے کا اقرار تو ہے۔ اور فرمان رسول ہے "المرء یوخذ باقرارہ" (آدمی اپنے اقرار سے پکڑا اور گرفت میں لیا جاتا ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ ہر اس جملے کو برائے اقرار مان کر عورت پر ایفاء اقرار کے بطور ایک ہزار واجب کر دیئے جائیں؟

جواب:۔ ہمارا مقصود صرف یہ ہے کہ طلاق دینے پر عورت کے ذمہ ایک ہزار درہم کا دینا واجب نہیں بلکہ بلا مال کے دیئے بھی طلاق واقع ہوجاتی ہے اور جہاں تک اقرار کی بات ہے تو اگر اس کلام سے مفہوم و مستدل ہوتا ہے تو ہم کو اس کا انکار بھی نہیں ہے۔

امام صاحبؒ کی رائے پر ایک سوال:۔ ایک شخص نے کہا "احمل ھذا الشئ من ھنا الی مکان کذا ولک الف درہم" (تم اس چیز کو اس مقام سے فلاں مقام تک پہنچا دو اور تم کو ایک ہزار دراہم ملیں گے) اس مثال میں واؤ کو حال کیلئے مانا گیا ہے اور الف درہم کی ادائیگی ضروری قرار دی گئی ہے۔ ٹھیک اسی پر عورت کے کلام طلقنی ولک الف درہم کو بھی قیاس کرلینا چاہیئے اور واؤ کو برائے حال قرار دیدیا جائے۔

جواب:۔ جس مثال پر قیاس کیا گیا ہے یعنی مقیس علیہ احمل ہذا الطعام الخ پر تو اس کا تعلق اجارہ سے ہے جس کی حقیقت میں اجرت داخل ہے اسلئے کوئی اجارہ بغیر اجرت کے ذکر کئے ہوئے پورا نہیں ہوا کرتا لیکن طلاق کی حقیقت پر مال داخل نہیں۔ بغیر مال اور بلا ذکر مال صرف مجرد طلاق بھی واقع ہوجاتی ہے حتیٰ کہ نفی مالی کیساتھ بھی طلاق واقع ہوجاتی ہے اس لئے مقیس علیہ اور مقیس میں مساوات نہیں ہے لہٰذا یہ قیاس مع الفارق ہے جو کہ غلط ہے۔

اس بارے میں صاحبینؒ کا مسلک یہ ہے کہ "طلقنی ولک الف درہم" میں واؤ برائے عطف نہیں ہے بلکہ واؤ برائے حال ہے اور قاعدہ ہے کہ حال اپنے ذوالحال کے عامل کیلئے شرط اور قید ہوا کرتا ہے لہٰذا عورت کے قول کے معنیٰ یہ لئے جائیں گے "طلقنی والحال ان لک الف درہم علیّ" یعنی بقول صاحبین عورت کے قول کے معنیٰ ہیں تو مجھے طلاق دیدے۔ اس حال میں تیرے لئے میرے ذمہ ایک ہزار درہم کی ادائیگی واجب ہے۔ یعنی شرط یہ ہے کہ میرے ذمہ ایک ہزار واجب ہیں۔ اور جب اس عورت کے مطالبہ کے جواب میں اس کے شوہر نے طلقت کہہ کر طلاق دیدی تو اس عبارت کا مطلب یہی لیا جائے کہ اس شرط کی بناء پر میں نے تجھ کو طلاق دیدی۔ لہٰذا یہ قول بمعنی خلع اور معاوضہ سمجھا جائیگا اس لئے کہ عورت کی جانب سے مطالبہ طلاق کا عام طور پر بالعوض ہوا کرتا ہے اور عوض دیکر اپنی جان کو شوہر سے چھڑایا کرتی ہے اور بالعوض طلاق دیئے جانے میں طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے لہٰذا عورت پر صاحبینؒ کے

نزدیک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور عورت کے ذمہ ایک ہزار کی ادائیگی ضروری ہوگی۔

وَالفَاءُ لِلوَصلِ وَالتَّعقِيبِ اَي لِكَونِ المَعطُوفِ مَوصُولاً بِالمَعطُوفِ عَلَيهِ مُتَعَقِّباً لَهُ بِلَا مُهلَةٍ فَيَتَرَاخَى المَعطُوفُ عَنِ المَعطُوفِ عَلَيهِ بِزَمَانٍ وَاِن لَطُفَ اَي قَلَّ ذٰلِكَ الزَّمَانُ بِحَيثُ لَا يُدرَكُ اِذ لَو لَم يَكُنِ الزَّمَانُ فَاصِلاً اَصلاً كَانَ مَقَاماً تُستَعمَلُ فِيهِ كَلِمَةُ مَعَ وَاِطلَاقُ التَّرَاخِي هٰهُنَا بِالمَعنَى اللُّغَوِيِّ لَا الاِصطِلَاحِيِّ الَّذِي كَانَ مَدلُولَ ثُمَّ فَاِذَا قَالَ اِن دَخَلتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنتِ طَالِقٌ فَالشَّرطُ اَن تَدخُلَ الثَّانِيَةَ بَعدَ الاُولٰى بِلَا تَرَاخٍ فَاِن لَم تَدخُلِ الدَّارَينِ اَو دَخَلَت اِحدٰهُمَا فَقَط اَو دَخَلَتِ الاُولٰى بَعدَ الثَّانِيَةِ اَو دَخَلَتِ الثَّانِيَةَ بَعدَ الاُولٰى بِتَرَاخٍ لَم تَطلُق لِاَنَّهُ لَم يُوجَدِ الشَّرطُ۔

ترجمہ اور فاء وصل اور تعقیب کیلئے آتی ہے یعنی اس لئے تاکہ معطوف معطوف علیہ سے متصل اور بلا مہلت واقع ہو۔ لہٰذا معطوف معطوف علیہ سے باعتبار زمانہ کے مؤخر ہوگا اگرچہ لطیف ہی کیوں نہ ہو (یعنی بہت کم) یعنی وہ زمانہ اتنا معمولی ہو کہ اس کا ادراک نہ کیا جا سکے کیونکہ اگر زمانہ بالکل فاصل نہ ہوگا تو مقارن ہو جائیگا جس کیلئے کلمۂ مع مستعمل ہے اور تراخی کا اطلاق یہاں پر لغوی معنے کے لحاظ سے ہے، اصطلاحی لحاظ سے نہیں ہے جو کہ ثم کا مدلول ہے۔ پس جب شوہر نے بیوی سے کہا "اِن دخلت ہٰذہ الدار فہٰذہ الدار فانت طالق" تو طلاق واقع ہونیکی شرط یہ ہے کہ ثانی گھر میں دخول پہلے گھر کے بعد بلا تاخیر پایا جائے۔ پس اگر عورت دونوں گھروں میں داخل نہ ہوئی یا صرف دونوں میں سے ایک گھر میں داخل ہوئی یا اولیٰ گھر میں ثانی گھر کے بعد داخل ہوئی یا ثانی گھر میں اولیٰ کے بعد داخل ہوئی مگر تاخیر سے داخل ہوئی تو مطلقہ نہ ہوگی کیونکہ شرط نہیں پائی گئی۔

تشریح قولہ الفاءُ للوصل والتعقیب الخ فاء وصل اور تعقیب کے لئے آتا ہے کیونکہ معطوف کلام میں معطوف علیہ کے ساتھ موصول اور ملا ہوا ہوتا ہے اور عطف کی بناء پر اس کے متصلاً بلا تاخیر بعد میں مذکور ہوتا ہے۔ وصل کے معنے ہیں معطوف علیہ اور معطوف دونوں وقوع کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں، متصل ہوں۔

تعقیب اور عطف مع التعقیب کا مفہوم یہ ہے کہ معطوف بلا کسی تاخیر کے اس کے بعد مذکور ہو یا واقع ہو۔

حاصل کلام یہ ہے کہ فاء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف اپنے معطوف علیہ سے متصل ہو اور بعد میں واقع ہو اور تاخیر نہ ہو گویا معطوف کا زمانۂ وقوع قدرے تاخیر سے ہوگا اگرا تنا مؤخر ہو کہ اس کا احساس نہ کیا جا سکے۔

فاء کے مدلول میں تراخی کیوں؟ کلمۂ فاء تاخیر مع وصل بالفاظ دیگر تراخی مع الوصل پر کیوں دلالت کرتا ہے۔ اس کی وجہ کیا ہے۔ جب معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان فاصلہ بالکل نہ ہو اور دونوں ایک دوسرے سے

متصل ہوں تو لازم آئے گا کہ دونوں کے وقوع کا زمانہ ایک دوسرے کے مقارن ہو یعنی مقارنت پائی جائے گی جبکہ کلمۂ مع اس مفہوم پر دلالت کرتا ہے تو کہ فاء اس لئے مع اور فاء دونوں کلمات کے مدلولات پر فرق کو باقی رکھنے کے لئے ضرورت پیش آئی کہ ان کے معانی میں تھوڑا سا فرق رکھا جائے اور کہا جائے کہ کلمۂ فاء میں معطوف علیہ سے اس کا معطوف کسی مہلت کے بغیر صرف زمانہ کے لحاظ سے مؤخر ہوگا مگر اس سے ملا ہوا زمانہ پایا جائے گا۔

تراخی کا اطلاق:۔ اس عبارت میں مصنف نے ایک مقدر سوال کو حل کیا ہے۔ جب معطوف مؤخر اور معطوف علیہ اس پر مقدم ہوگا تو یہ تاخیر اور تراخی ہے۔ تو یہ معنیٰ کلمۂ ثم کے مدلول ہیں یعنی کلمۂ ثم تراخی کیلئے وضع کیا گیا ہے کلمۂ فا اس کیلئے موضوع نہیں ہے اس لئے فیتراخی المعطوف عن المعطوف علیہ مصنفؒ کا قول کسطرح صحیح ہو سکتا ہے؟

جواب:۔ فاء کے بیان میں تراخی کے لغوی معنے مراد ہیں یعنی تاخیر بغیر مہلت کے۔ جبکہ کلمۂ ثم دلالت کرتا ہے تراخی مع المہلت پر یعنی ثم کے معنے تاخیر کے ہیں اور اس پر زمانہ کے لحاظ سے تاخیر پائی جاتی ہے لہٰذا دونوں کے معنے جدا جدا ہوگئے تو اعتراض بے معنے ہو کر رد ہو گیا۔

ماتن کا قول کلمۂ فاء کی مثال میں" ان دخلت ہٰذہ الدار فہذہ الدار فانت طالقٌ (تو اگر اس گھر میں داخل ہوئی پس اس گھر میں داخل ہوئی تو پس تو طلاق والی ہے) یعنی پہلے اس گھر میں پھر اس کے بعد دوسرے والے اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے۔

اس مثال میں وقوع طلاق کے لئے شرط یہ قرار پائیگی کہ بیوی جس سے مذکورہ بالا کلام شوہر نے کہا ہے اولاً پہلے گھر میں پھر بلا تاخیر بعد میں دوسرے گھر میں داخل ہو تب طلاق واقع ہوگی۔ پس عورت اگر ان دونوں گھروں میں سے کسی میں بھی داخل نہ ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ شرط نہیں پائی گئی۔ یا پھر اول گھر میں بعد میں اور دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوئی یعنی جس نے داخل ہوتے وقت شوہر کی بیان کردہ ترتیب کے برعکس کیا تو چونکہ شرط نہیں پائی گئی اسلئے اس صورت میں بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔ یا صرف ایک ہی گھر میں داخل ہوئی خواہ پہلے والے گھر میں یا بعد والے گھر میں تو بھی شرط نہیں پائی گئی۔ لہٰذا طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَتُسْتَعْمَلُ فِي أَحْكَامِ الْعِلَلِ عَلَى سَبِيْلِ الْحَقِيْقَةِ لِأَنَّ الْفَاءَ لِلتَّعْقِيْبِ وَالْأَحْكَامُ تُعَقِّبُ الْعِلَلَ وَتَتَرَتَّبُ عَلَيْهَا بِالذَّاتِ وَاِنْ كَانَتْ مُقَارِنَةً لَهَا بِالزَّمَانِ فَاِذَا قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكَذَا فَقَالَ الْآخَرُ فَهُوَ حُرٌّ يَكُوْنُ قَبُوْلًا لِلْبَيْعِ اَيْ قَبِلْتُ فَحَرَّرْتُ لِأَنَّهُ رَتَّبَ الْإِعْتَاقَ عَلَى الْإِيْجَابِ وَلَا يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ إِلَّا بَعْدَ ثُبُوْتِ الْقَبُوْلِ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ وَلَوْ قَالَ هُوَ حُرٌّ اَوْ وَهُوَ حُرٌّ لَا يَكُوْنُ قَبُوْلًا لِلْبَيْعِ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ إِخْبَارًا عَنِ الْحُرِّيَّةِ الثَّابِتَةِ قَبْلَ الْاِيْجَابِ وَاَنْ يَكُوْنَ اِنْشَاءً لِلْحُرِّيَّةِ بَعْدَ الْقَبُوْلِ فَلَا يَثْبُتُ الْقَبُوْلُ وَالْاِعْتَاقُ بِالشَّكِّ

ترجمہ

اور فاء احکام میں بطور علت کے استعمال کیا جاتا ہے اس وجہ سے کہ فاء تعقیب کیلئے آتا ہے۔ اور احکام علتوں کے بعد ہوا کرتا ہے اور یہ علتوں پر بالذات مرتب ہوتے ہیں اگرچہ بالزمان احکام علت سے متصل ہی کیوں نہ ہوں۔ پس جب کسی شخص نے کہا "بعتُ منکَ ہٰذا العبدَ بکذا" (میں نے یہ غلام تجھے اتنے میں بیچدیا) اور دوسرا کہے "فہو حرٌّ" (پس وہ آزاد ہے) تو مطلب یہ ہے کہ میں نے بیع کو قبول کر لیا پھر آزاد کر دیا۔ کیونکہ قائل نے اعتاق کو ایجاب پر مرتب کیا ہے اور اعتاق مرتب نہیں ہو سکتا لیکن قبول بیع کے ثابت ہو جانے کے بعد اقتضاء کے طور پر۔ اور اگر قائل نے "ہو حرٌّ" یا وہو حرٌّ کہا تو یہ قول بیع کا قبول کرنا شمار نہ ہوگا۔ پس احتمال ہے کہ قائل اس حریت کی خبر دے رہا ہے جو ایجاب بیع سے پہلے ثابت ہو چکی ہے اور اس کا بھی احتمال ہے کہ قبول بیع کے بعد حریت کا انشاء مقصود ہو لہٰذا شک کیوجہ سے قبول بیع یا اعتاق عبد ثابت نہ ہوگا۔

تشریح

قولہ وتستعمل فی الاحکام والعلل الخ اور کلمۂ فا احکام اور علتوں کے مواقع میں استعمال کیا جاتا ہے یعنی کلمۂ فاء علت کے معنٰی بھی ادا کرتا ہے اور علت کے معنٰی فاء کے حقیقی ہیں مجازی نہیں ہیں کیونکہ اس کی اصل تعقیب ہے یعنی بعد میں ہونا۔ اور حکم ہمیشہ علت کے بعد ہوا کرتا ہے اور علت پر مرتب ہوتا ہے۔ تو حکم اپنی علت کے ساتھ باعتبار زمانہ متصل اور مقارن ہوا کرتا ہے، مؤخر نہیں ہوتا مگر اس اتصال اور مقارنت کے باوجود چونکہ حکم اپنی علت کے بعد میں واقع ہوتا ہے۔ ادھر فاء میں تعقیب اور تعدیت پر دلالت کرتا ہے یعنی فاء جس کلمہ پر داخل ہوگا وہ بعد میں پایا جائے گا اسلئے حکم پر فاء کو داخل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جیسے کسی نے کہا "بعتُ منک ہٰذا العبد بکذا" غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ میں نے اس غلام کو تیرے ہاتھ اتنی رقم کے بدلے فروخت کر دیا۔ یہ سنکر اس شخص نے کہا فہو حرٌّ تو پس وہ آزاد ہے۔ اس قول کو فقہاء نے بیع کے قبول کرنے کے الفاظ قرار دیا ہے جس کی صورت فقہاء نے یہ بیان کی ہے۔ مخاطب نے پہلے بیع کو قبول کیا اور غلام مذکور کو مذکورہ قیمت کے مطابق خرید لیا اور جب غلام اس کی ملکیت میں آگیا اور مخاطب یعنی خریدنے والا اس غلام کا مالک ہو گیا تو اس نے اپنے مملوک غلام کو کہا پس تو آزاد ہے

دلیل اس کی یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس شخص نے غلام کے آزاد کرنے کو بائع کے ایجاب کے بعد کہا ہے جبکہ غلام کا آزاد کرنا قبول بیع کے بغیر مرتب نہیں ہو سکتا یعنی پہلے قبول بیع ہو پھر اس پر آزادئ غلام مرتب ہو لہٰذا اس شخص کا ایجاب کی جگہ فہو حرٌّ کہنا اس کا تقاضا کرتا ہے کہ اس نے پہلے بیع کو قبول کر لیا اس کے بعد جب غلام اس کی ملکیت میں آگیا تب اس کے بعد اس نے غلام کو آزاد کیا ہے اس جگہ قبول بیع کے الفاظ مذکور نہیں ہیں مگر قبول کو مقدر ملنے بغیر فہو حرٌّ اس پر مرتب نہیں ہو سکتا۔ اس ضرورت سے بطور اقتضاء قبول بیع کو مقدر مانا گیا ہے۔

وَہُوَ حرٌّ وہو حرٌّ الخ۔ اور اگر اس شخص نے فہو حرٌّ کہنے کے بجائے صرف ہو حرٌّ کہا۔ یا وہو حرٌّ کہا تو اس کلام کو قبول بیع میں شمار نہ کیا جائے گا اور وہو حرٌّ کہنے سے غلام آزاد نہ ہوگا۔

دلیل اس کی یہ بیان کی گئی ہے کہ ہُوَ حرٌّ یا وہو حرٌّ کا ماقبل سے کیا تعلق ہے یہ ماقبل پر مرتب اور متفرع

ہے یا اس کا حال ہے یا جملہ مستانفہ ہے کیونکہ ایک ترجمہ یہ ہے کہ وہ پہلے سے آزاد ہے۔ لہٰذا اس کو فروخت کرنا جائز کیسے ہوگا۔ اور ایک احتمال یہ ہے کہ اس کلام میں اس شخص نے پہلے قبول کرنے کے بعد حریت کو نافذ کرنا چاہا ہو یعنی انشاء ہو حریت کا۔ اول تفسیر کی بناء پر قبول بیع نہ ہوگا اور جب قبول بیع نہ ہوگا تو آزادی اس پر مرتب نہ ہوگی لہٰذا غلام آزاد نہ ہوگا۔

دوسرے احتمال کی بناء پر اس کا قول قبول بیع شمار ہوگا اور غلام بھی آزاد ہو جائیگا لہٰذا اس کلام پر قبول بیع مان کر غلام کو آزاد قرار دیا جائے یا جملہ مستانفہ مان کر غلام کو آزاد نہ مانا جائے۔ دونوں کا احتمال ہے اسلئے شک واقع ہوگیا اور بوجہ شک نہ بیع قبول ہوتی نہ آزادی ثابت ہوتی ہے۔ اسلئے فَهُوَ حُرٌّ کہنے کے بجائے هُوَ حُرٌّ کہنا یا وَهُوَ حُرٌّ کہنے سے نہ بیع کے قبول کرنیکا حکم دیا جائیگا نہ ہی غلام کے آزاد ہونیکا حکم دیا جائے گا۔

وَقَدْ تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَلِ اِذَا كَانَتْ مِمَّا تَدُوْمُ فَتَكُوْنُ مَوْجُوْدَةً بَعْدَ الْحُكْمِ كَمَا كَانَتْ مَوْجُوْدَةً قَبْلَ الْحُكْمِ فَيَحْصُلُ التَّعْقِيْبُ الَّذِيْ كَانَ مَدْلُوْلَ الْفَاءِ وَاِنْ لَمْ يُشْتَرَطِ الدَّوَامُ فِي الْعِلَّةِ لَمْ يَحْسُنْ دُخُوْلُ الْفَاءِ عَلَيْهَا فَاِنَّهَا تَتَقَدَّمُ الْحُكْمَ فَكَيْفَ تَكُوْنُ مَحَلَّ الْفَاءِ وَهٰذَا كَمَا يُقَالُ اَبْشِرْ فَقَدْ اَتَاكَ الْغَوْثُ فَاِنَّ اِتْيَانَ الْغَوْثِ وَاِنْ كَانَ آنِيًا لٰكِنْ ذَاتُهٗ دَائِمَةٌ تَبْقٰى اِلٰى مُدَّةٍ فَيَكُوْنُ سَابِقًا عَلَى الْبِشَارَةِ وَلَاحِقًا عَنْهَا فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيْبِ فَيَدْخُلُ عَلَيْهِ الْفَاءُ وَهٰذَا اِنَّمَا شَرَطَهٗ فَخْرُ الْاِسْلَامِ اِحْتِيَاطًا لِمَعْنَى التَّعْقِيْبِ وَذَكَرَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ وَغَيْرُهٗ اَنَّهَا اِنَّمَا تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَّةِ اِذَا كَانَتْ عِلَّةً غَائِيَّةً لِيَكُوْنَ وُجُوْدُهَا مُؤَخَّرًا عَنِ الْمَعْلُوْلِ فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيْبِ وَالْكَلَامُ فِيْهِ طَوِيْلٌ

ترجمہ اور کبھی فاء علل پر داخل ہوتا ہے جبکہ علل ان چیزوں میں سے ہوں جو دائم رہتی ہوں لہٰذا علت حکم کے بعد بھی پائی جائے گی جس طرح کہ حکم سے پہلے موجود تھی پس تعقیب حاصل ہو جائے گی جو کہ فاء کا مدلول ہے اور اگر علت میں دوام شرط نہ ہوتا تو فاء کا داخل ہونا حکم پر مستحسن نہ ہوتا کیونکہ علت حکم سے مقدم ہوتی ہے پس فاء کا محل کیسے ہو سکتی ہے۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کسی مصیبت میں گرفتار سے کہا جاتا ہے اَبْشِرْ فَقَدْ اَتَاكَ الْغَوْثُ (تجھے بشارت ہو کیونکہ تیرے پاس فریاد سننے والا آ گیا) کیونکہ غوث کا آنا اگرچہ آنی ہے مگر اس کی ذات دائمی ہے۔ جو ایک مدت تک باقی رہے گی۔ لہٰذا غوث کی ذات بشارت سے مقدم ہوگی اور اس سے لاحق ہوگی۔ لہٰذا تعقیب کے معنٰی متحقق ہو گئے پس اس پر فاء داخل ہو جائیگی۔ امام فخر الاسلام نے یہ شرط لگائی ہے تاکہ تعقیب کے معنٰی پیدا ہونیکا حیلہ بن جائے۔ اور صاحب توضیح وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ فاء علت پر داخل ہوتی ہے جبکہ علت علت غائی ہو تاکہ علت کا وجود معلول سے مؤخر ہو جائے پس تعقیب کے معنٰی متحقق ہو جائینگے مگر اس میں کلام طوالت طلب ہے۔

تشریح

کلمۂ فاء کے دخول کے سلسلہ میں مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمۂ فاء کبھی کبھی علت پر داخل ہوتا ہے مگر اس کی شرط یہ ہے کہ علت کوئی ایسی چیز ہو جس میں دوام پایا جاتا ہو۔

دوام: وہ شے ہے جس کی ماضی میں کوئی ابتداء نہ ہو بلکہ ہمیشہ سے ہو۔ اور مستقبل میں کوئی انتہاء نہ ہو یعنی کبھی وہ ختم نہ ہو۔ مالا بدایة له، ولا نهاية له فهو دائمٌ۔ جس کی کوئی ابتداء اور انتہاء نہ ہو تو وہ چیز دائمی کہلاتی ہے۔ تو علت کیلئے دوام شرط ہے کیونکہ جس طرح علت دائمی ہونیکی وجہ سے معلول اور حکم سے پہلے پائی جاتی ہے اسی طرح معلول اور حکم کے وجود کے بعد بھی پائی جائے گی۔ اور جب حکم کے بعد بھی علت پائی جائے گی تو بعدیت کی بناء پر اس میں تعقیب کے معنے پیدا ہو گئے کیونکہ فاء تعقیب کیلئے آتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ جس پر کلمۂ فاء داخل ہو تو وہ کلمہ بعد میں اور مؤخر ہو گا جبکہ علت اپنے حکم سے مؤخر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ علت مؤثر اور حکم اس مؤثر کا اثر ہوا کرتا ہے۔ مؤثر پہلے اور اثر اس کے بعد ہوتا ہے۔ لہٰذا علت پہلے اور حکم اس کے بعد میں ہو گا اسلئے علت پر فاء اس طرح داخل ہو سکتی ہے اور علت پر فاء کا داخل ہونا ایسا ہی ہے جیسے اس مثال میں فاء کو داخل کیا گیا ہے۔ مثال أبشر فقد اتاك الغوث (خوش ہو جا اسلئے کہ تیرے پاس مددگار آ گئے) اس مثال کا محل وقوع یہ ہے کہ ایک شخص نہایت تنگی پریشانی میں مبتلا ہونیکی بناء پر پریشان ہے، یا کسی ظالم کے ظلم سے سخت ضیق میں مبتلاء ہے ایسے میں کسی نے اس مظلوم اور پریشان شخص کو خوش خبری دی کہ خوش ہو جا کہ تیرا مددگار آ گیا۔

اس مثال میں مددگار کا آنا ایک وقتی چیز ہے مگر نفس مددگار وقتی نہیں ہے وہ جس طرح آنے سے پہلے موجود تھا اسی طرح آنے کے بعد بھی موجود رہے گا اسی بناء پر اس کو علت قرار دینا درست ہو گیا اور فاء تعقیب کا لانا درست ہو گیا۔

ایک سوال اور اس کا جواب:۔ غوث کی آمد اس مثال میں دائمی نہیں بلکہ آنی اور وقتی ہے اور اس کا جو فاعل ہے یعنی مدد کرنیوالے کی ذات تو وہ اگرچہ دائمی ہے جو علت سے پہلے اور بعد میں موجود ہے مگر وہ فاء کا مدخول نہیں ہے۔ فاء کا مدخول تو اس کا مددگار ہونا ہے جو ذات کا ایک وصف ہے۔

جواب:۔ اس جگہ مددگار (غوث) کی آمد سے مراد غوث کا وجود ہی ہے اور وہ دائمی ہے۔ یعنی وجود غوث دائمی ہے۔ اس لئے معلوم ہوا کہ فاء کا مدخول دائم ہے اور جب اس کا مدخول دائم ہے تو اس پر اب کوئی اعتراض باقی نہ رہا۔

فاء کا برائے علت ہونا:۔ علت کا دائمی ہونا فاء کا مدخول ہونے کیلئے شرط قرار دینا تاکہ اس کے اندر بعدیت اور تعقیب کے معنے پیدا ہو جائیں یہ شرط جمہور کیطرف سے نہیں۔ صرف علامہ فخر الاسلام نے لگائی ہے۔ دوسرے علماء اصول مثلاً صاحب توضیح وغیرہ نے تو یہ کہا ہے کہ فاء علت پر جب داخل ہو گا کہ فاء کا مدخول علت، علت غائی ہو۔ اس لئے کہ غایت مقصد سے پہلے ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا جہاں علت غائی معلول سے مؤخر ہو تو علت غائی پر فاء کا داخل ہونا بھی درست ہے مگر یہ ایک طویل بحث ہے جس کو ہم نے دوسری کتاب میں بیان کیا ہے۔ وہاں اس کا تفصیل سے مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔

اقسامِ علت: علت کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) علتِ فاعلی۔ (۲) علتِ مادی۔ (۳) علتِ صوری۔ (۴) علتِ غائی۔
علتِ فاعلی:۔ وہ علت ہے جس سے فعل کا صدور ہوتا ہے۔ اور علت مادی وہ علت ہے جس سے وہ شئے مرکب ہوتی ہے اور اسی وجہ سے وہ شئی بالقوہ موجود ہوتی ہے۔ علت صوری وہ علت ہے جو شئی کا بالفعل وجود ثابت کرتی ہے اور وہ علت مادی کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ علت غائی وہ علت کہلاتی ہے جو کسی فاعل کو فعل کے انجام دینے اور مادے کو جمع کرنے پر ابھارتی اور آمادہ کرتی ہے۔ جیسے میز کے لئے لکڑی، بنانیوالا بڑھئی، اور پھر اس کی شکل وصورت، اور اس کے بعد آخر اس پر سامان کتابیں دوات وغیرہ ضرورت کا سامان رکھنا۔

كقوله أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا فَأَنْتَ حُرٌّ أي أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا لأنك حُرٌّ فيعتق في الحال فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الأداء وتبقى بعده إلى مدة فلا تتوقف على أداء الألف بل يكون حرًا ويصير الألف دينًا عليه فإن قيل لم لا يجوز أن يكون تقديره إن أدّيت فأنت حرٌّ فيصير جوابًا للأمر وتتوقف الحرية على الأداء ويتحقق معنى التعقيب بلا تكلف أجيب بأن الأمر إنما يستحق الجواب بتقدير كلمة إن وكلمة إن إنما تجعل الماضي والجملة الاسمية بمعنى المستقبل إذا كانت ظاهرة أما إذا كانت مقدرة فلا تجعلهما بمعنى المستقبل فلا يقال إئتني أكرمك أو أنت مكرم۔

ترجمہ
جیسے کوئی شخص اپنے غلام سے کہے "أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا فَأَنْتَ حُرٌّ" (ایک ہزار تم مجھے ادا کرو کیونکہ تم آزاد ہو) تو اس وقت غلام فوراً آزاد ہو جائیگا۔ کیونکہ حریت کا وجود دائمی ہے اسلئے کہ ادائیگی الف سے پہلے موجود ہے۔ اور ادائیگی کے بعد بھی ایک عرصہ تک باقی رہے گی لہٰذا ادائیگی الف پر موقوف نہ ہوگی بلکہ غلام آزاد ہو جائے گا اور الف اس کے ذمہ قرض ہوں گے۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ایسا کیوں جائز نہیں کہ مذکورہ عبارت کی اصل اس طرح پر ہو "إن أدّيت فأنت حرٌّ" (اگر تو نے ادا کر دیا تو تو آزاد ہے) تو فانت حرٌّ امر کا جواب ہو جائے اور حریت ادائیگی پر موقوف ہو جائے گی اور بلا تکلف تعقیب کے معنیٰ متحقق ہو جائیں گے۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امر جواب کا متحقق ہوتا ہے کلمۂ اِن کے مقدر ہونے کی صورت میں اور کلمۂ ان ماضی اور ان جملۂ اسمیہ کو مستقبل کے معنے میں اس صورت میں تبدیل کرتا ہے جبکہ کلام میں ظاہر ہو۔ اور بہرحال جب اِنْ مقدر ہو تو دونوں کو مستقبل کے معنے میں تبدیل نہیں کرتا۔ پس ائتنی اکرمک او انت مکرم نہیں بولا جاتا۔

تشریح
فار کا علت پر داخل ہونا:۔ اس کی مثال آقا نے اپنے غلام سے کہا "أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا فَأَنْتَ حُرٌّ" معنیٰ تو مجھے ایک ہزار دیدے پس تو آزاد ہے۔ اس مثال کے اصل معنے یہ ہیں جس پر استدلال کی بنیاد ہے کہ "أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا لأنك حُرٌّ" مجھے ایک ہزار دیدے اس وجہ سے کہ تو آزاد ہے۔ تو اس قول

کی بناء پر غلام تو اسی وقت فوراً ہی آزاد ہو جائیگا۔ کیونکہ غلام کی آزادی یعنی حریت کا وجود دائمی ہے۔ وہ غلام کے آزاد کرنے اور بعد دونوں زمانوں میں موجود ہے۔ اس لئے معلوم ہوا کہ اس مثال میں وَانت حُرٌّ علت ہے اور ہزار کا ادا کرنا اس کا معلول ہے اور علت اپنے معلول پر موقوف نہیں ہوتی البتہ معلول اپنی علت پر موقوف ہوا کرتا ہے اس لئے اس مثال میں حریت موقوف نہ ہوگی الف کی ادائیگی پر بلکہ حکم یہ ہوگا کہ غلام فوراً آزاد ہو جائے اور ہزار روپیہ کی ادائیگی اس غلام کے ذمہ قرض ہے جس کو بعد میں ادا کریگا۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب:۔ اگر مولیٰ کے قول "وَانتَ حُرٌّ" کو اَدِّ الیَّ امر کا جواب مان لیا جائے اور اس طرح اس قول کی تعبیر کی جائے کہ تو ایک ہزار ادا کردے تو تو آزاد ہے۔ عربی میں پھر اس عبارت کو اس طرح پر کہا جائے گا کہ "اِن اَدَّیتَ اِلیَّ الفاً فَاَنتَ حُرٌّ" (اگر تو نے ایک ہزار ادا کر دیئے تو پھر تو آزاد ہے) ظاہر ہے عبارت کی تفسیر کی بناء پر غلام کا آزاد ہونا الف کی ادائیگی پر موقوف رہے گا۔ اور فاء کے حقیقی معنٰے یعنی تعقیب کے معنٰے بھی درست ہو جائیں گے

جواب:۔ مولیٰ کے قول فَاَنتَ حُرٌّ کو جواب امر اسی وقت قرار دیا جا سکتا ہے جب جواب امر مستقبل کے معنٰے دے رہا ہو۔ اور امر کیلئے جواب کا لانا اسی وقت ضروری ہوتا ہے جب کلمۂ اِن شرطیہ کو محذوف مانیں۔ کیونکہ ان شرطیہ ماضی کو بھی اور جملہ اسمیہ کو بھی مستقبل کے معنٰے میں تبدیل کر دیتا ہے مگر شرط یہ ہے کہ اِن شرطیہ لفظوں میں موجود ہو اور مقدر ہونیکی صورت میں ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنٰے میں تبدیل نہیں کرتا۔ مثال جیسے اِن تَاْتِنِی اُکرِمکَ اگر تو میرے پاس آئیگا تو میں تیرا اکرام کروں گا۔ دوسری مثال اِن تَاْتِنِی فَاَنتَ مُکرَمٌ۔ اگر تو میرے پاس آئے گا تو پس مکرم ہوگا، تیرا اعزاز و اکرام کیا جائے گا کہنا قواعد کی رو سے درست نہیں ہے بلکہ صحیح یہ ہے "اِئتِنِی اُکرِمکَ" تو میرے پاس آئیگا تو تیرا اکرام کروں گا۔

اور مذکورہ بالا مثال میں مولےٰ کے قول میں اِن لفظوں میں ذکر نہیں کیا گیا اسلئے فَاَنتَ حُرٌّ کو محذوف اِن شرطیہ مستقبل کے معنٰے میں تبدیل نہ کریگا کیونکہ انتَ حُرٌّ جملہ اسمیہ ہے لہٰذا اس کو تو جواب امر بھی نہیں کہا جا سکتا اس لئے جواب امر کیلئے مستقبل کا ہونا ضروری ہے۔

وَتُستَعَارُ بِمَعنَی الوَاوِ فِی قَولِہٖ لَہٗ عَلَیَّ دِرہَمٌ فَدِرہَمٌ حَتّٰی لَزِمَہٗ دِرہَمَانِ بَیَانٌ لِلمَعنَی المَجَازِیِّ فِی الفَاءِ بَعدَ بَیَانِ حَقِیقَتِھَا لِاَنَّ الفَاءَ فِی قَولِہٖ فَدِرہَمٌ لَا یُمکِنُ اَن تَکُونَ لِلتَّعقِیبِ اِذِ التَّعقِیبُ اِنَّمَا یَکُونُ فِی الاَعرَاضِ دُونَ الاَعیَانِ وَالدِّرہَمُ عَینٌ لَا یَتَصَوَّرُ فِیہِ التَّعقِیبُ اِلَّا بِسَبَبِ الوُجُوبِ فِی الذِّمَّۃِ وَالحَالُ اِنَّہٗ لَم یُبَاشِر سَبَبًا آخَرَ بَعدَ التَّکَلُّمِ بِالدِّرہَمِ حَتّٰی یَکُونَ وُجُوبُ ھٰذَا عَقِیبَ الاَوَّلِ فَلَابُدَّ اَن یَکُونَ بِمَعنَی الوَاوِ فَیَلزَمُہٗ دِرہَمَانِ وَقَالَ الشَّافِعِیُّ رح لَمَّا لَم یَستَقِم مَعنَی الفَاءِ جُعِلَ تَاکِیدًا لِمَا قَبلَہٗ کَاَنَّہٗ قِیلَ فَھُوَ دِرہَمٌ فَیَلزَمُہٗ دِرہَمٌ وَاحِدٌ

ترجمہ

اور کلمۂ فا اقرار کرنیوالے کے قول "لہ علیّ درہمٌ فدرہمٌ" میں واؤ کے معنے میں استعارہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ اس پر دو درہم لازم ہیں۔ یہاں پر فار کے معنے مجازی کا بیان ہے۔ اس کے حقیقی معنے بیان کرنے کے بعد۔ کیونکہ فار اس کے قول فدرہمٌ میں تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے کیونکہ تعقیب عرض میں ہوا کرتی ہے اعیان میں نہیں ہوتی۔ اور درہم عین ہے اس میں تعقیب نہیں پائی جاتی لیکن ذمہ میں وجوب کے لحاظ سے۔ اور حال یہ ہے کہ درہم کا تکلم کرنیکے بعد کسی دوسرے سبب کو اختیار نہیں کیا ہے تاکہ ثانی کا وجوب اول درہم کے بعد ہو جائے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ فار یہاں پر واؤ کے معنے میں ہو پس اس کے ذمہ دو درہم لازم ہوں گے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ چونکہ یہاں فار کے معنے درست نہیں ہیں لہٰذا اس کو ماقبل کی تاکید قرار دیا گیا گویا کہا گیا لہٗ علیّ درہمٌ فدرہمٌ پس اقرار کرنیوالے کو ایک درہم دینا پڑیگا۔

تشریح

اور کلمۂ فار کبھی واؤ کے معنے میں مستعار لے لیا جاتا ہے۔ یہاں سے فار کے مجازی معنے کو بیان کیا جا رہا ہے اسلئے فرمایا کلمۂ فا کبھی واؤ کے معنے میں استعارہ کیا جاتا ہے، مجازاً واؤ کے معنے میں بولا جاتا ہے۔ مثلاً کسی نے کہا "لہٗ علیّ درہمٌ فدرہمٌ (فلاں کا میرے ذمہ ایک درہم ہے اور ایک درہم)، تو یہ فار واؤ کے معنے میں لیا جاتا ہے اور اقرار کرنیوالے پر دو درہم واجب ہوں گے اسلئے اس مثال میں فار کا برائے تعقیب ہونا درست نہیں کیونکہ تعقیب اعراض میں ہوتی ہے جواہر اور اعیان میں تعقیب نہیں ہوتی۔ البتہ وجوب ذمہ کو اصل قرار دیا جائے۔ یہ معنوی چیز ہے، عرض ہے۔ اسلئے اس میں تعقیب ہو سکتی ہے۔

مگر اقرار کرنیوالے نے درہم کہنے کے علاوہ کوئی دوسرا سبب ذکر نہیں کیا تاکہ پہلے درہم کے بعد دوسرے درہم کا وجوب مانا جائے اسلئے کلمۂ فار کا تعقیب کیلئے ہونا صحیح نہیں۔ اور جب کلمہ اپنے حقیقی معنیٰ یعنی تعقیب پر دلالت نہ کریگا تو اس کے مجازی معنے لئے جائیں گے۔ تو اب تقدیر عبارت یہ ہوگی "لہٗ علیّ درہمٌ ودرہمٌ" (فلاں کیلئے میرے ذمہ ایک درہم ہے اور ایک درہم ہے۔ اور یہ واؤ برائے عطف ہوگا اور نتیجہ یہ ہوگا کہ اقرار کرنیوالے کے ذمہ دو درہم واجب ہوں گے۔

امام شافعیؒ کی رائے:۔ اس بارے میں امام شافعیؒ نے فرمایا کہ کلمۂ فا جب برائے تعقیب یعنی حقیقی معنے میں نہیں ہے تو اس کے مجازی معنیٰ لینے کے بجائے تاکید کیلئے مان لیا جائے تو گویا امام شافعیؒ کے بقول اصل عبارت اس طرح ہے "لہٗ علیّ درہمٌ فہو درہمٌ" (اس کا میرے ذمہ ایک درہم ہے پس وہ ایک درہم ہے) دوسرا جملہ اول کی تاکید ہے۔ اس صورت میں اقرار کرنیوالے پر صرف ایک درہم واجب ہوگا دو درہم واجب نہ ہوں گے۔

راجح قول احناف کا ہے:۔ بقول امام شافعیؒ اس کلام میں مبتدا یعنی کلمۂ ہو مقدر ہے اور احناف کے قول کے مطابق ماتن کے کلام پر مجاز ہوگا اور فار مجازاً واؤ کے معنیٰ میں ہوگا اور جب دونوں احتمال ہوں۔ یعنی مجاز کا ہونا یا محذوف ہونا تو ایسے موقع پر مجاز پر محمول کرنا اولیٰ اور بہتر ہے۔ اس وجہ سے مجاز میں ابہام معمولی ہوتا ہے اور محذوف میں ابہام زیادہ ہوتا ہے کیونکہ مجاز میں ابہام صرف معنیٰ میں پایا جاتا ہے لفظ میں

ابہام نہیں ہوتا جبکہ محذوف میں ابہام معنی میں بھی ہوتا ہے اور لفظوں میں بھی ابہام ہوتا ہے۔
احناف کے قول کے راجح ہونیکی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ احناف کے قول کے مطابق متکلم کا مذکورہ قول فدرہم دوسرا جملہ ہے جو تاسیس اور جدید معنی پر دال ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جملہ ثانیہ جملہ اولی کی تاکید ہے۔ جدید افادہ پر مشتمل نہیں ہے۔

وَثُمَّ لِلتَّرَاخِي بِمَنْزِلَةِ مَالَوْ سَكَتَ ثُمَّ اسْتَأْنَفَ فَاذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ فَكَأَنَّهُ سَكَتَ عَلٰى قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ وَبَعْدَ ذٰلِكَ قَالَ ثُمَّ طَالِقٌ وَهٰذَا هُوَ الْكَامِلُ فِي التَّرَاخِي أَيْ فِي التَّكَلُّمِ وَالْحُكْمِ جَمِيْعًا وَهُوَ مَذْهَبُ أَبِي حَنِيْفَةَ لِأَنَّ التَّرَاخِيَ فِي الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِي التَّكَلُّمِ مُمْتَنِعٌ فِي الْإِنْشَاءَاتِ فَلَمَّا كَانَ الْحُكْمُ مُتَرَاخِيًا كَانَ التَّكَلُّمُ مُتَرَاخِيًا تَقْدِيْرًا وَعِنْدَهُمَا التَّرَاخِي فِي الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِي التَّكَلُّمِ عَمَلًا بِالظَّاهِرِ لِأَنَّ ظَاهِرَ اللَّفْظِ مَوْصُوْلٌ مَعَ الْأَوَّلِ وَالْعَطْفُ لَا يَصِحُّ مَعَ الْاِنْفِصَالِ فَكَانَ الْأَوْلٰى هُوَ التَّرَاخِي فِي الْحُكْمِ فَقَطْ۔

ترجمہ اور ثم تراخی کیلئے ہے اس درجہ میں کہ متکلم نے سکوت اختیار کیا پھر اس کے بعد کلام شروع کیا پس جب اس نے انتِ طالقٌ ثم طالقٌ کہا تو گویا وہ انتِ طالقٌ کہکر خاموش ہوگیا اور اس کے بعد کہا ثم طالقٌ۔ یہ معنی تراخی میں کامل ہیں جو تکلم اور حکم دونوں میں موجود ہے یہی امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے۔ کیوں کہ انشاءات میں تکلم میں وصل کے ساتھ حکم میں تراخی ممتنع اور محال ہے۔ پس جب حکم میں تراخی ہے تو تکلم میں بھی تقدیرًا تراخی ہوگی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک تراخی حکم میں ہوتی ہے تکلم میں وصل کے ساتھ ظاہر پر عمل کرتے ہوئے کیوں کہ ظاہری لفظ اول کے ساتھ ملا ہوا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ عطف انفصال کے ساتھ صحیح نہیں ہوتا لہٰذا اولیٰ ہے کہ تراخی صرف حکم میں ہو۔

تشریح قولہٗ وثم للتراخی الخ۔ حروفِ عاطفہ میں سے ایک حرف ثم بھی ہے۔ جو اپنے معطوف ہوکر معطوف علیہ سے مؤخر کرنے پر دلالت کرتا ہے معنیٰ پہلے معطوف علیہ کا صدور ہوتا ہے پھر کچھ دیر کے بعد معطوف کا صدور ہوتا ہے۔ جیسے جاءنی زیدٌ ثم عمرو (میرے پاس پہلے زید آیا اس کے تھوڑی دیر بعد عمرو آیا)

ثم کے تراخی کیلئے آنیکی فقہی مثال:۔ ایک شخص نے کہا انت طالقٌ ثم طالقٌ (تو طلاق والی ہے پھر طلاق والی ہے) تو اس قول کا شریعت میں یہ مطلب بیان کیا گیا ہے کہ شوہر نے انت طالق کہا پھر کچھ دیر رکا رہا اور تھوڑی دیر گذر جانے کے بعد پھر کہا ثم طالقٌ پھر تو طلاق والی ہے۔

تراخی کا کامل درجہ:۔ شارح کے نزدیک تراخی میں کامل درجہ تو یہی ہے کہ تکلم اور حکم کے اندر تراخی پائی

جائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ معطوف علیہ کے بعد معطوف تکلم میں بھی مؤخر ہو اور حکم کے اندر بھی تاخیر سے پایا جائے۔ چنانچہ سیدنا امام اعظم ابو حنیفہؒ کا مسلک یہی ہے۔ اس کی ایک صورت یہ ہے کہ تکلم میں وصل ہو مگر حکم میں تاخیر پائی جائے تو کلام الشارع میں یہ منع ہے۔ کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ علت پائی جائے اور معلول اور حکم نہ پایا جائے اور یہ جائز نہیں ہے اس لئے کلمۂ ثم کو تکلم اور حکم دونوں میں ہی تاخیر کیلئے آنا چاہئے۔ اس لئے جب حکم مؤخر ہوگا تو تقدیراً اس کی علت یعنی تکلم کو بھی مؤخر مانا جائے گا۔ گویا شوہر نے معطوف علیہ کا تکلم کردیا پھر اس نے سکوت اختیار کرلیا پھر تھوڑی دیر کے بعد حکم کا تکلم کردیا پھر اس نے سکوت اختیار کرلیا پھر تھوڑی دیر کے بعد حکم کا تکلم کیا یعنی معطوف کا۔

دلیل ثانی:۔ کلمۂ ثم مطلقاً تراخی کیلئے آتا ہے اور مطلق سے ہمیشہ فرد کامل مراد لیا جاتا ہے اور اس میں کامل فرد یہ ہے کہ تکلم اور حکم دونوں ہی میں تاخیر پائی جائے کیونکہ اگر فرض کیجئے حکم میں تراخی پائی جائے اور تکلم کے اندر تراخی نہ پائی جائے تو لازم آئیگا کہ من وجہ تراخی پائی جائے حالانکہ من وجہ تراخی نہیں پائی جاتی۔

صاحبینؒ کا مسلک:۔ ان کے نزدیک ثم کے ذریعہ صرف حکم کے اندر تراخی ہوا کرتی ہے، تکلم میں تراخی نہیں ہوتی تکلم میں معطوف علیہ اور معطوف دونوں ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوتے ہیں۔

صاحبینؒ کی دلیل:۔ انھوں نے لفظ کے ظاہر پر عمل کیا ہے کیونکہ ظاہر میں معطوف علیہ کے ساتھ اس کا معطوف ملا ہوا ہوتا ہے اور اگر دونوں کے درمیان فصل کردیا جائے تو قاعدہ ہے کہ انفصال معطوف علیہ اور معطوف کے ساتھ عطف جائز نہیں لہذا معلوم ہوا کہ ثم کے ذریعہ صرف حکم میں تراخی پائی جائے گی، تکلم میں تراخی نہ ہوگی۔

وَثَمَرَةُ هٰذَا الْخِلَافِ مَا بَيَّنَهُ بِقَوْلِهِ حَتّٰى إِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُوْلِ بِهَا أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَعِنْدَهُ يَقَعُ الْأَوَّلُ وَيَلْغُوْ مَا بَعْدَهُ لِأَنَّ التَّرَاخِيَ لَمَّا كَانَ فِي التَّكَلُّمِ فَكَأَنَّهُ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ وَسَكَتَ عَلٰى هٰذَا الْقَدْرِ فَوَقَعَ هٰذَا الطَّلَاقُ وَلَمْ يَبْقَ مَحَلًّا لِمَا بَعْدَهُ لِأَنَّهَا غَيْرُ مَوْطُوْءَةٍ فَيَلْغُوْ وَهٰذَا إِذَا أَخَّرَ الشَّرْطَ۔

ترجمہ

اور اس اختلاف کا ثمرہ وہ ہے جس کو مصنفؒ نے اپنے اس قول میں بیان فرمایا ہے حتی اذا قال لغیر المدخول بہا الخ یہاں تک کہ جب شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے "انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار" کہے۔ تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلی طلاق واقع ہوگی اور بعد والی طلاقیں لغو ہوجائیں گی۔ اس لئے کہ تراخی جب تکلم میں ہوئی تو گویا اس نے صرف انت طالق کہا اور اس حد پر جاکر ساکت ہوگیا پس یہ طلاق واقع ہوگئی اور اس کے بعد مابعد والی طلاقوں کا محل باقی نہ رہ گئی کیونکہ وہ غیر مدخول بہا ہے پس کلام لغو ہوگیا۔ یہ حکم جب ہے کہ شرط کو اس نے مؤخر ذکر کیا ہو۔

تشریح

صاحبینؒ اور امام صاحبؒ کے مابین اس اصولی اختلاف کا نتیجہ اس مثال میں ظاہر ہوگا کہ شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا عورت کو کہا " انتِ طالقٌ ثم طالقٌ ثم طالق ان دخلتِ الدار " تو طلاق والی ہے پھر طلاق والی ہے پھر تو طلاق والی ہے اگر تو گھر کے اندر داخل ہوئی۔

اس قول میں حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا اول طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری طلاقیں لغو اور بیکار ہو جائیں گی۔ کیوں کہ ان کے نزدیک ثم تکلم میں بھی تاخیر پر دلالت کرتا ہے اور حکم کے اندر بھی تو گویا متکلم نے پہلے انت طالق کہا پھر تھوڑی دیر تک خاموش رہا اس کے کچھ دیر گذرنے کے بعد پھر کہا ثم طالق، اسی طرح پھر تھوڑی دیر ٹھہرا رہا اور کچھ دیر ٹھہرنے کے بعد پھر تیسری بار ثم طالق کہا۔ لہٰذا اول کلام یعنی انت طالق کے ساتھ بعد میں ذکر کی گئی شرط کا کوئی تعلق نہیں رہا لہٰذا طلاق اسی وقت واقع ہو گئی اور غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے عورت اسی وقت ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ اور عدت بھی اس پر واجب نہ ہوگی لہٰذا دوسری طلاق اور تیسری طلاق کیلئے یہ عورت محل نہیں رہی۔ لہٰذا بعد والی دوسری اور تیسری طلاقیں لغو ہو جائیں گی۔

شارح کی رائے :۔ مذکورہ بالا حکم اسی وقت ہے جب متکلم نے اپنے کلام میں شرط کو بعد میں ذکر کیا ہو۔

وَلَوْ قَدَّمَ الشَّرْطَ بِاَنْ قَالَ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ تَعَلَّقَ الْاَوَّلُ بِهٖ وَوَقَعَ الثَّانِيْ وَلَغَا الثَّالِثُ لِاَنَّ الْاَوَّلَ مُتَّصِلٌ بِالشَّرْطِ فَلَابُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ مُعَلَّقًا بِهٖ ثُمَّ لَمَّا سَكَتَ وَقَالَ طَالِقٌ وَقَعَ هٰذَا الثَّانِيْ فِي الْحَالِ ثُمَّ لَمَّا قَالَ طَالِقٌ لَغَا هٰذَا الثَّالِثُ لِعَدَمِ الْمَحَلِّ وَفَائِدَةُ تَعَلُّقِ الْاَوَّلِ اَنَّهٗ اِنْ مَلَكَهَا ثَانِيًا بِالنِّكَاحِ وَوُجِدَ الشَّرْطُ يَقَعُ الطَّلَاقُ حِيْنَئِذٍ بِالتَّعْلِيْقِ السَّابِقِ وَلَا يُقَالُ اِذَا كَانَ التَّرَاخِيْ فِي التَّكَلُّمِ بَقِيَ قَوْلُهٗ طَالِقٌ بِلَا مُبْتَدَأٍ فَكَيْفَ يَقَعُ لِاَنَّا نَقُوْلُ يُضْمَرُ الْمُبْتَدَأُ بِدَلَالَةِ الْعَطْفِ لِاَنَّهٗ ضَرُوْرِيٌّ فَكَاَنَّهٗ قَالَ ثُمَّ اَنْتِ طَالِقٌ بِخِلَافِ الشَّرْطِ فَاِنَّهٗ زَائِدٌ لَا يُحْتَاجُ اِلٰى تَقْدِيْرِهٖ

ترجمہ

اور اگر شرط کو مقدم کیا بایں طور کہ یوں کہا " اِنْ دخلتِ الدار فانتِ طالقٌ ثم طالقٌ ثم طالقٌ " تو طلاق اول شرط کے ساتھ معلق ہو گئی اور ثانی طلاق واقع ہو گئی اور تیسری طلاق لغو ہو گئی۔ اس لئے کہ طلاق اول شرط کے ساتھ متصل ہے پس اس کے ساتھ معلق ہونا ضروری ہے پھر جب اس نے سکوت کیا اور کہا طالقٌ تو یہ ثانی طلاق فی الحال واقع ہو گئی پھر جب اس نے طالق کہا تو یہ تیسری طلاق لغو ہو گئی محل نہ ہونے کی وجہ سے اور اول طلاق کے معلق ہونے کا فائدہ یہ ہو گا کہ اگر نکاح کے بعد اس کا دوبارہ مالک ہو جائے اور شرط مذکور پائی جائے تو تعلیق سابق کی بنا پر طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ چونکہ تراخی تکلم میں ہے اس لئے زوج کا قول طالق بغیر مبتداء کے رہ جاتا ہے تو طلاق کیونکر واقع ہوگی؟ اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ

دلالت عطف کیوجہ سے بتدا یہاں محذوف ہے کیونکہ یہ ضروری ہے پس گویا اس نے یوں کہا "ثم انت طالق" بخلاف شرط کے کہ وہ ایک زائد چیز ہے اس کو محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔

تشریح

مثال مذکور میں شرط کی تقدیم :۔ مذکورہ بالا مثال میں شوہر نے اگر ان دخلت الدار فانت طالقٌ ثم طالق ثم طالق کہا۔ یعنی شرط کو مقدم ذکر کیا تو پھر حکم امام صاحبؒ نے فرمایا پہلی طلاق شرط پر معلق رہے گی اور دوسری طلاق فوراً واقع ہوجائے گی اور تیسری طلاق لغو ہوجائے گی۔

امام صاحبؒ کی دلیل :۔ امام صاحبؒ کے نزدیک تراخی تکلم میں بھی ہوتی ہے اس لئے ایسا ہوگا کہ جیسے شوہر نے پہلے کہا ان دخلت الدار فانت طالقٌ ، اس کے بعد پھر کہا ثم طالقٌ تو پہلی والی طلاق تو شرط پر معلق ہوگئی۔ اس کے بعد جب ثم طالقٌ کہا تو دوسرا قول ثم طالقٌ فوراً نافذ ہوگیا اور بیوی پر ایک طلاق واقع ہوگئی اور یہ غیر مدخول بہا ہے لہٰذا بائنہ ہوکر اجنبیہ ہوگئی۔ اور اب تیسری بار جب اس نے ثم طالقٌ کہا تو محل طلاق باقی نہ رہی اس لئے آخروالی طلاق لغو ہوگئی۔

اول طلاق کے معلق ہونیکا فائدہ :۔ مصنفؒ نے اس جگہ ایک مقدر سوال کا جواب ذکر فرمایا ہے۔ عورت غیر مدخول بہا ہے اور دوسری طلاق سے وہ بائنہ ہوگئی تو چونکہ وہ ایک بائنہ پڑنے سے جدا ہوگئی۔ تو جس طرح آخری طلاق لغو ہوگئی اسی طرح پہلی طلاق بھی لغو ہوگئی۔ اسی طرح پہلی طلاق بھی لغو ہوجانا چاہئے اس کو شرط پر معلق کیوں قرار دیا گیا ہے؟

جواب :۔ اگر شوہر نے اس عورت سے دوبارہ نکاح کیا اور شرط پائی گئی تو یہ معلق طلاق اس عورت پر واقع ہوجائے گی۔ اسی لئے اس طلاق کو شرط پر معلق باقی رکھا گیا۔

امام صاحبؒ پر ایک سوال :۔ جب امام صاحبؒ کے نزدیک ثم تراخی فی التکلم پر دلالت کرتا ہے تو جب شوہر نے ثم طالقٌ کہا تو سوال یہ ہے کہ یہ تو ادھورا کلام ہے۔ بتداء اس کا مذکور نہیں ہے۔ لہٰذا طلاق واقع نہ ہونا چاہئے۔

جواب :۔ امام صاحبؒ کی جانب سے اس سوال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس جگہ عطف کی دلالت موجود ہے جسکی وجہ سے بتداء کو مقدر مان لیا گیا ہے کیونکہ دوسرا طالق اول طالق پر معطوف ہے۔ اس معطوف ہونے کی وجہ سے جو حکم معطوف علیہ ہے وہی معطوف کا بھی ہوگا اور معطوف علیہ میں انت طالق ہے اس لئے یہاں بھی لفظ انت بتدا کو محذوف مان لیا گیا ہے تو یہ کلام مفید دال بر معنیٰ ہے اور اس سے طلاق واقع ہوجائیگی۔

اشکال :۔ جس طرح آپ نے ثم طالق سے پہلے انت کو بتداء محذوف مانا ہے اسی طرح ان دخلت الدار یعنی شرط کو بھی محذوف ماننا چاہئے جس سے ثانی و ثالث طلاقیں بھی شرط پر معلق ہوجائیں گی۔

جواب :۔ کلام میں شرط زائد شئی ہوا کرتی ہے۔ کلام کا اتمام شرط پر موقوف نہیں ہوتا اس لئے اسکو محذوف ماننے کی حاجت نہیں رہی اس کے برخلاف انت کا محذوف ماننا تھا تو چونکہ وہ بتداء ہے بغیر بتداء کے کلام ناقص رہتا ہے۔ اسلئے کلام کو پورا کرنے کی غرض سے بتداء یعنی انت کو محذوف مانا گیا۔

وقالا يتعلقن جميعا وينزلن على الترتيب لان الوصل في التكلم متحقق عندهما ولا فصل في العبارة فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط او اخر ولكن في وقت الوقوع ينزلن على الترتيب فان كانت مدخولا بها يقع الاول وبانت به ولا يقع الثاني والثالث واما عند ابي حنيفة فان كانت غير مدخول بها فقد علمت حالها وان كانت مدخولا بها فان قدم الجزاء يقع الاول والثاني في الحال وتعلق الثالث بالشرط فكانه سكت على الاولين ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث في الحال لما قلنا هكذا قيل

ترجمہ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ یہ تینوں طلاقیں معلق ہو جائیں گی اور علی الترتیب واقع ہوں گی کیوں کہ وصل فی التکلم صاحبینؒ کے نزدیک ثابت ہے اور یہ عبارت میں کوئی فصل نہیں ہے لہٰذا کل طلاقیں شرط پر معلق ہو جائیں گی۔ برابر ہے کہ شرط کو مقدم کرے یا مؤخر کرے البتہ وقوع کے تحت طلاقیں ترتیب وار واقع ہونگی پس اگر عورت مدخول بہا ہے تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور اگر مدخول بہا نہ ہو تو اول طلاق واقع ہو گی اور عورت اسی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور ثانی وثالث طلاق واقع نہ ہوں گی۔ اور بہر حال امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو تم نے اس کا حال اوپر جان لیا اور اگر مدخول بہا ہے تو اگر جزاء کو مقدم لایا تو اول اور ثانی دو طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری شرط پر معلق ہو جائے گی پس گویا متکلم (شوہر) پہلی دو طلاقیں دیکر خاموش رہا اس کے بعد پھر انت طالق ان دخلت الدار کہا۔ اور اگر اس نے شرط کو مقدم کیا تو اول طلاق شرط پر معلق رہے گی اور ثانی وثالث فی الحال واقع ہو جائیں گی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ایسے ہی دوسرے لوگوں نے بھی بیان کیا ہے۔

تشریح حضرات صاحبین کی رائے:۔ مذکورہ بالا مسئلے میں اوپر صرف امام صاحبؒ کا مسلک ذکر کیا گیا ہے۔ مصنفؒ اب اس جگہ سے صاحبینؒ کا قول ذکر فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا صاحبینؒ کے نزدیک مذکورہ بالا مسئلے میں تینوں طلاقیں یعنی اول، دوم، سوم تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہو جائیں گی یعنی جب شرط پائی جائے گی تب تینوں طلاقیں ترتیب وار عورت پر واقع ہوں گی۔

صاحبینؒ کی دلیل:۔ ان کے نزدیک کلمۂ ثم تراخی فی التکلم پر دلالت نہیں کرتا بلکہ تکلم میں اتصال اور وصل پایا جاتا ہے اسلئے تینوں طلاقیں شرط پر معلق رہیں گی۔ اس میں کوئی فرق نہیں کہ شوہر نے شرط کو پہلے ذکر کیا ہو اور طلاق کو بعد میں۔ یا طلاقوں کا تذکرہ پہلے کیا ہو اور شرط کو آخر میں ذکر کیا ہو۔ دونوں صورتوں میں تینوں طلاقیں وقوع شرط پر موقوف اور معلق رہیں گی۔ اور جب شرط پائی جائے گی یعنی دخول دار عورت کی جانب سے پایا جائیگا تو اس وقت تینوں طلاق ترتیب وار واقع ہو جائیں گی اس لئے کہ وہ عورت جو مدخول بہا ہو وہ تینوں طلاقوں کی محل ہوتی ہے۔ البتہ وہ عورت جو غیر مدخول بہا ہو تو اس پر اول طلاق واقع ہو جائے گی اس کے بعد وہ بائنہ ہو جائے گی۔ اور دوسری اور تیسری طلاق

کا وہ محل نہیں رہی اس لئے دونوں طلاقیں ضائع اور لغو ہو جائیں گی۔

شارح کا قول:۔ عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو اس کا تفصیلی حکم امام صاحبؒ کے قول کے مطابق اوپر ذکر کر دیا گیا ہے۔ اور اگر عورت مدخول بہا ہو اور شوہر کے کلام میں شرط مؤخر اور جزاء مقدم ہو یعنی شوہر نے اپنی مدخول بہا عورت سے اس طرح کہا "انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار" تو اس صورت میں اول اور ثانی دونوں طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں گی اور ثالث طلاق شرط پر معلق رہے گی۔ اس مثال میں شوہر نے تینوں طلاقوں کے درمیان ثم کا لفظ ذکر کیا ہے تو شرعاً اس کا مطلب یہ ہوا کہ شوہر نے کہا انت طالق ثم طالق۔ پھر اس کے بعد اس نے سکوت اختیار کیا تھوڑی دیر کے بعد پھر کہا ثم طالق ان دخلت الدار۔ لہٰذا اول اور ثانی کے بعد سکوت پایا گیا اسلئے شرط کے ساتھ ان دونوں طلاقوں کا کوئی تعلق نہیں رہا اس لئے یہ دونوں طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں گی اور آخری یعنی تیسری طلاق شرط پر معلق رہے گی اور اس مدخول بہا عورت کی جانب سے جب دخول دار کی شرط پائی جائیگی خواہ زمانۂ عدت میں ہی پائی جائے تو یہ تیسری طلاق واقع ہو جائے گی۔

اگر شرط مقدم ہو اور عورت مدخول بہا ہے اور کلام میں شرط پہلے اور طلاق کا ذکر بعد میں کیا گیا ہے۔ مثلاً شوہر نے اس طرح کہا "ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق"۔ اس صورت میں پہلی طلاق شرط کے ساتھ معلق ہو جائیگی اور اس کے بعد کی دونوں طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں گی۔

امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی طلاق کے بعد سکوت متحقق ہے۔ اس کے بعد دوسری اور تیسری کو شوہر نے کہا ہے لہٰذا جب پہلی طلاق کے بعد سکوت پایا گیا۔ لہٰذا اول طلاق ہی کا تعلق شرط کے ساتھ پایا گیا اس لئے وہی شرط پر معلق رہے گی اور چونکہ بعد کی دونوں طلاقوں کا شرط کے ساتھ کوئی رابطہ نہیں ہے اور عورت مدخول بہا ہے اس دوسری اور تیسری طلاق کا محل بھی ہے اس لئے یہ دونوں طلاقیں عورت پر اسی وقت واقع ہو جائیں گی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

وَفِي قَوْلِهٖ فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِهٖ ثُمَّ لِيَأْتِ بِالَّذِيْ هُوَ خَيْرٌ بَيَانٌ لِمَجَازِ كَلِمَةِ ثُمَّ بَعْدَ بَيَانِ حَقِيْقَتِهَا وَجَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ وَهُوَ اَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُوْلُ بِجَوَازِ تَقْدِيْمِ الْكَفَّارَةِ بِالْمَالِ عَلَى الْحِنْثِ لِاَنَّهٗ قَالَ مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِيْنٍ فَرَاٰى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِهٖ ثُمَّ لِيَأْتِ بِالَّذِيْ هُوَ خَيْرٌ فَاِتْيَانُ الْخَيْرِ كِنَايَةٌ عَنِ الْحِنْثِ وَذَكَرَهَا بِلَفْظِ ثُمَّ بَعْدَ التَّكْفِيْرِ فَعُلِمَ اَنَّ تَقْدِيْمَ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ جَائِزٌ فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ اَنَّ لَفْظَ ثُمَّ فِيْ هٰذَا الْحَدِيْثِ۔

ترجمہ اور نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی حدیث فلیکفر عن یمینہ ثم لیأت بالذی ہو خیر میں ثم کے معنی حقیقی بیان کرنے کے بعد یہاں سے اس کے معنی مجازی کا بیان ہے اور ایک سوال مقدر کا جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ حنث پر کفارہ بالمال کی تقدیم کو جائز کہتے ہیں کیونکہ حضورﷺ کی حدیث ہے من حلف علی یمین

فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير (جو شخص کسی قسم کا عہد کرے اس کے بعد اس قسم کے غیر کو اس سے بہتر دیکھے تو اسے چاہئے کہ اپنی قسم کا کفارہ دیدے پھر وہ کام کرے جو اس سے بہتر ہو) اس میں اتیان خیر حنث سے کنایہ ہے جس کو لفظ ثم سے تکفیر کے بعد ذکر کیا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ کفارہ کی تقدیم حنث پر جائز ہے۔ پس اس اعتراض کا مصنفؒ نے جواب دیا ہے کہ لفظ ثم اس حدیث میں۔

تشریح

قولہٗ وفی قولہ علیہ السلام فلیکفر عن یمینہ الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے اور اس کے ضمن میں ثم کے مجازی معنے کا بیان ہے۔

سوال کی تقریر :۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ قسم پر حانث ہونے سے پہلے اگر کفارہ ادا کر دیا جائے اور کفارہ ادا کر دینے کے بعد پھر قسم کھانے والا حانث ہو جائے تو یہ جائز ہے اور کفارہ ادا ہو گیا اس مسئلہ میں احنافؒ کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل :۔ حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا من حلف علی یمین فرأی غیرها خیرا منها فلیکفر عن یمینه ثم لیأت بالذی هو خیر (اگر کسی نے کسی چیز پر قسم کھائی کہ ایسا نہ کروں گا پھر اس کے بعد اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھا تو چاہئے کہ وہ اپنے قسم کا کفارہ ادا کر دے پھر وہ کام کرے جو اس سے بہتر ہو) پوری حدیث کی تفصیل یہ ہے۔ عن عبد الرحمٰن بن سمرة قال قال النبی صلے اللہ علیہ وسلم یا عبد الرحمٰن بن سمرة اذا حلفت علی یمین فرأیت غیرها خیرا منها فکفر عن یمینك ثم ائت الذی هو خیر (ای عبد الرحمٰن بن سمرہ اگر تم کسی کام پر قسم کھاؤ پھر تم اس کے علاوہ کو اس سے بہتر جانو تو اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دو پھر وہ کرلو جو اس سے بہتر ہو)

حدیث میں اتیان خیر مذکور ہے جس سے اشارہ کیا گیا ہے قسم توڑنے کی جانب اور اس حنث کو کفارہ ادا کرنے کے بعد کلمۂ ثم سے ذکر کیا گیا ہے۔ جس سے واضح ہو گیا کہ کفارہ اگر قسم میں حانث ہونے سے پہلے ادا کر دیا جائے تو درست ہے اور یہ احناف کے مسلک کے خلاف ہے۔

اُستُعِيرَ بِمَعْنَى الْوَاوِ عَمَلاً بِحَقِيقَةِ الْأَمْرِ تَدُلُّ عَلَيْهِ الرِّوَايَةُ الْأُخْرَى وَهِيَ قَوْلُهٗ ع فَلْيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ ثُمَّ لِيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي تَقْدِيمَ الْحِنْثِ عَلَى الْكَفَّارَةِ فَوَجَبَ التَّطْبِيقُ بَيْنَهُمَا بِأَنْ يُجْعَلَ ثُمَّ فِي الرِّوَايَةِ الْأُولَى بِمَعْنَى الْوَاوِ فَيُفْهَمُ مِنْهُ وُجُوبُ كِلَا الْأَمْرَيْنِ أَعْنِي الْكَفَّارَةَ وَالْحِنْثَ مِنْ غَيْرِ تَقْدِيمِ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ ثُمَّ يُفْهَمُ التَّرْتِيبُ وَهُوَ تَقْدِيمُ الْحِنْثِ عَلَى الْكَفَّارَةِ مِنَ الرِّوَايَةِ الْأُخْرَى وَلَمْ يُعْكَسْ لِأَنَّ تَقْدِيمَ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ غَيْرُ وَاجِبٍ بِالْاِتِّفَاقِ غَايَتُهُ أَنَّهُ جَائِزٌ عِنْدَ الشَّافِعِيِّؒ فَلَوْ عَمِلْنَا بِالرِّوَايَةِ الْأُولَى يَلْزَمُ وُجُوبُ تَقْدِيمِ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ وَهُوَ خِلَافُ الْإِجْمَاعِ وَيَلْزَمُ تَخْصِيصُ الْكَفَّارَةِ بِالْمَالِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ وَيَلْزَمُ إِلْغَاءُ الرِّوَايَةِ الْأُخْرَى فَلِذَا عَمِلْنَا بِالرِّوَايَةِ الْأُخْرَى وَجَعَلْنَا لَفْظَ ثُمَّ فِي الْأُولَى بِمَعْنَى الْوَاوِ لِيَبْقَى الْأَمْرُ عَلَى

حقیقتہٖ لانَّ المجازَ فی الحرفِ خیرٌ منَ المجازِ فی الفعلِ بحملِ الامرِ علی الاباحۃِ ونحوِھا۔

ترجمہ ثم اس حدیث میں واؤ کے معنیٰ میں مستعار ہے تاکہ حقیقتِ امر پر عمل ہو سکے جس پر دوسری روایت دلالت کرتی ہے اور دوسری روایت یہ ہے "فلیات بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ" پس یہ حدیث حنث کو کفارہ پر مقدم کرنا چاہتی ہے لہٰذا دونوں روایتوں میں مطابقت پیدا کرنا ضروری ہے۔ بایں طور کہ پہلی روایت میں ثم کو واؤ کے معنےٰ میں مستعار لیا جائے۔ پس اس روایت سے یہ سمجھا جائیگا کہ دونوں امر واجب ہیں یعنی کفارہ، اور حنث۔ ایک کو دوسرے پر مقدم کئے بغیر پھر ترتیب سمجھ لی جائے اور کفارہ پر حنث کی تقدیم ہے دوسری روایت سے اور اس کا عکس نہیں کیا گیا کیونکہ کفارہ کی تقدیم حنث پر بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ بات یہ ہے کہ ایسا کرنا امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ پس اگر پہلی روایت کے مطابق عمل کریں گے تو حنث پر کفارہ کی تقدیم کا وجوب لازم آئیگا اور یہ اجماع کے خلاف ہے اور بغیر کسی مرجح کے کفارۂ مالیہ کی تخصیص بھی لازم آتی ہے اور نیز دوسری روایت کو لغو کر دینا لازم آتا ہے اسی واسطے ہم نے دوسری روایت پر عمل کیا ہے اور پہلی روایت میں لفظ ثم کو واؤ کے معنیٰ میں لے لیا ہے تاکہ امر اپنی حقیقت پر قائم رہے کیونکہ مجاز فی الحرف مجاز فی الفعل سے بہتر ہے مثلاً امر کو اباحت پر محمول کرنا وغیرہ۔

تشریح یہاں پر مصنفؒ نے مذکورہ اعتراض اور امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب ذکر کرتے ہوئے یوں فرمایا کہ اس حدیث میں کلمۂ ثم کو لایا گیا ہے جو اس جگہ واؤ کے معنےٰ میں ہے کیوں کہ دونوں کے درمیان علاقہ موجود ہے کیونکہ واؤ تو مطلق جمع یعنی عطف کے لئے آتا ہے اور ثم عطف کیلئے آتا ہے مگر یہ عطف مع التراخی کی قید کے ساتھ مقید ہے تو اس جگہ قاعدہ یہ پایا جائیگا کہ مقید بولا جائے اور مطلق مراد لیا جائے اور یہ مجازی معنےٰ ہیں اس لئے اس جگہ روایت میں ثم بولکر واؤ کے معنےٰ مراد لینا از قبیل مجاز ہے۔

ثم کو واؤ کے معنےٰ میں مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ تاکہ فلیکفر امر للوجوب کے معنےٰ میں استعمال کیا جا سکے کیونکہ اگر واؤ کے معنےٰ میں ثم کو نہ لیا گیا تو امر کا وجوب کے معنےٰ میں لینا ممکن نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر ثم کو اپنی حقیقت پر رکھتے ہوئے امر کو وجوب کیلئے لیا گیا تو ثابت ہوگا کہ کفارہ کا مقدم کرنا حنث پر واجب ہے حالانکہ اجماع سے ثابت ہے کہ کفارہ کا مقدم ادا کرنا حانث ہونے سے پہلے واجب نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے یہاں صرف جواز کا قول ہے، واجب وہ بھی نہیں کہتے اس لئے امام شافعیؒ کو بھی اس حدیث پر عمل کرنے کیلئے امر کو حقیقت سے نکال کر مجازاً اباحت کیلئے لینا پڑے گا جبکہ فعل میں مجاز کا ارتکاب کرنا اس سے بہتر ہے کہ حرف میں مجاز کا ارتکاب کر لیا جائے اس لئے ثابت ہوا کہ کلمۂ ثم کو واؤ کے معنیٰ میں لیکر مطلق عطف کیلئے لے لینا زیادہ بہتر ہے۔ اس کے مقابلے میں کہ فعل امر کو اباحت پر محمول کیا جائے۔

دونوں روایتوں کے درمیان تطابق :۔ روایتِ اول میں کلمۂ ثم کو واؤ کے معنےٰ میں لے لیا جائے

اور اس سے صرف مطلقاً جمع کے معنٰی لئے جائیں جو کہ واؤ کے معنٰی ہیں۔ اس طرح اب حدیث سے صرف یہ مفہوم ہوگا کہ حنث اور کفارہ دونوں واجب ہیں اس سے قطع نظر کہ ان میں سے کون مقدم ہے اور کون مؤخر ہے۔

اس کے بعد دوسری روایت جس میں کلمۂ ثم اپنی حقیقت پر ہے جس سے ترتیب کا ثبوت ہوتا ہے یعنی یہ واجب ہے کہ اولاً حانث ہو پھر کفارہ ادا کرے۔ اس تاویل کی صورت میں احناف کا مسلک ثابت ہوگا۔ شوافع کا مسلک ثابت نہ ہوگا۔

شوافع کا جواب:۔ جب دونوں روایتوں میں تطابق ہی پیدا کرنا ہے تو اوپر کی ترتیب کے بجائے اس کا عکس کر لیا جائے یعنی پہلی روایت میں ثم کو اپنی حقیقت پر رکھا جائے اور دوسری روایت میں ثم کو واؤ کے معنٰی میں مستعار لے لیا جائے تو کفارہ کی تقدیم حنث پر ثابت ہو جائے گی۔

جواب:۔ شوافع کا مسلک اس تاویل سے بھی ثابت نہ ہوگا اسلئے کہ اگر دوسری روایت میں ثم کو اپنی حقیقت پر باقی رکھا جائے تو ثابت ہوگا کہ ادائیگی کفارہ حانث ہونے سے پہلے واجب ہے جبکہ اس کے وجوب کا قائل کوئی بھی نہیں ہے۔ امام شافعیؒ صرف جواز کے قائل ہیں۔ شارحؒ نے احناف کی جانب سے مزید فرمایا۔ اگر ہم اول روایت پر پوری طرح بلا تاویل کے عمل کر لیں گے تو متعدد خرابیاں لازم آئیں گی۔

اول:۔ کفارہ کی ادائیگی حانث ہونے سے پہلے واجب ہے اور یہ اجماع کے خلاف ہے۔ **دوم**:۔ روایتِ اول مطلق ہے۔ کفارہ بالصوم اور کفارہ بالمال دونوں کو شامل ہے تو دونوں کو حانث ہونے سے پہلے ادا کرنا واجب ہونا چاہئے جبکہ سیدنا امام شافعیؒ صرف کفارہ بالمال میں تقدیم کفارہ علی الحنث کے جواز کے قائل ہیں، کفارہ بالصوم میں تقدیم کو جائز نہیں کہتے۔ اس سے لازم آتا ہے کہ کسی مرجح کے بغیر کفارہ بالمال کو کفارہ بالصوم پر ترجیح دی گئی جو مستقل امام شافعیؒ پر اعتراض ہے۔ **سوم**:۔ اگر روایتِ اول پر عمل کیا جاتا ہے تو دوسری روایت کا بالکل ترک کرنا لازم آتا ہے۔ وجہ ترجیح کا سوالِ ثانی امام شافعیؒ پر وارد ہوگا۔

مذکورہ خرابیوں اور اشکالات کی بناء پر احناف نے پہلی روایت کو معمول بہا بنایا اور دوسری روایت میں یہ تاویل کی کہ اس روایت میں کلمۂ ثم واؤ کے معنٰی میں مستعار لے لیا گیا ہے تاکہ دوسری روایت سے مطابقت بھی ہو جائے اور وجہ ترجیح کا اشکال بھی وارد نہ ہو۔

وَبَلْ لِاثْبَاتِ مَا بَعْدَهٗ وَالْاِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهٗ عَلٰى سَبِيْلِ التَّدَارُكِ اَیْ تَدَارُكِ الْغَلَطِ يَعْنِىْ اِنَّا غَلِطْنَا فِىْ تَكَلُّمِ مَا قَبْلَ بَلْ اِذْ لَمْ يَكُنْ مَقْصُوْدُ الْكَلَامِ وَاِنَّمَا الْمَقْصُوْدُ مَا بَعْدَهٗ لَا اَنَّهٗ خَطَاءٌ فِى الْوَاقِعِ وَنَفْسِ الْاَمْرِ فَاِذَا قُلْتَ جَاءَنِیْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو كَانَ مَعْنَاهُ اَنَّ الْمَقْصُوْدَ اِثْبَاتُ الْمَجِیْءِ لِعَمْرٍو وَلَا لِزَيْدٍ فَزَيْدٌ يَحْتَمِلُ مَجِيْئَهٗ وَعَدَمَهٗ فَاِذَا زِدْتَ عَلَيْهَا لَا فَتَقُوْلُ جَاءَنِیْ فِى الْاِثْبَاتِ وَاِنْ جَاءَ فِى النَّفْیِ بِاَنْ يُقَالَ مَا جَاءَنِیْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو فَقِيْلَ

يَصْرِفُ النَّفْيَ اِلٰى عَمْرٍو وَقِيْلَ يَصْرِفُ الْاِثْبَاتَ اِلَيْهِ عَلٰى مَا عُرِفَ فِي النَّحْوِ۔

ترجمہ اور بل اپنے مابعد کو ثابت کرنے اور اپنے ماقبل سے اعراض کرنے کی غرض سے بطور تدارک آتا ہے۔ یعنی غلطی کے تدارک کیلئے آتا ہے جس کے معنے یہ ہیں کہ ہم نے بل کے ماقبل کے تکلم میں غلطی کی ہے کیونکہ بل سے پہلے جو ہم نے بیان کیا ہے وہ ہمارا مقصود نہیں تھا، ہمارا مقصود تو بل کے بعد والا بیان ہے۔ بات یہ نہیں ہے کہ واقع اور نفس الامر میں کوئی غلطی تھی۔ پس جب تم نے جاءنی زیدٌ بل عمروٌ کہا تو اس کے معنے یہ ہوں گے کہ مقصد عمرو کی مجیئت کو ثابت کرنا تھا نہ کہ زید کی پس عمرو کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہے اور جب تو نے اپنے کلام میں لا کا اضافہ کر کے جاءنی زیدٌ لا بل عمرو کہا تو یہ لا کی زیادتی زید سے مجیئت کے سلب کرنے میں نص صراحت ہو جائے گی۔ بہرحال بل کے یہ مذکورہ بالا معنے اس صورت میں ہیں جب کہ بل اثبات کے موقع پر آئے مثلاً ماجاءنی زیدٌ بل عمرو کہا جائے تو ایک قول یہ ہے کہ نفی کو عمرو کیطرف پھیرا جائیگا اور بعض نے کہا ہے کہ نحوی قاعدے کے مطابق اثبات کو اس کی طرف پھیرا جائیگا۔

تشریح حروف عاطفہ میں سے ایک کلمہ بل بھی ہے جس کو مصنف نے اس جگہ بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کلمۂ بل غلطی کے تدارک کے طور پر معطوف یعنی اپنے مابعد کو ثابت کرنے اور معطوف علیہ یعنی اپنے ماقبل سے اعراض کرنے کیلئے آتا ہے مگر شرط یہ ہے کہ اعراض کرنا کلام سابق سے ممکن بھی ہو۔ اور اگر اعراض ممکن نہ ہو تو کلمۂ بل کے لانے سے اعراض کے معنے نہ لئے جائیں گے۔

حاصل یہ کہ متکلم نے کلمۂ بل کے ماقبل کو غلطی سے ذکر کر دیا ہے۔ اصل مقصود اس کا بل کے مابعد کا تکلم تھا اور کلمہ سے پہلے جو بیان کیا گیا اس کا مقصود نہ تھا مگر اس کا مطلب یہ نہ لیا جائے کہ کلمۂ بل کا ماقبل ایک باطل چیز ہے جو نفس الامر کے خلاف ہے بلکہ اصل مقصد بل کے مابعد یعنی معطوف کی خبر دینا تھا مثلاً کسی شخص نے کہا جاءنی زیدٌ بل عمروٌ میرے پاس زید آیا بلکہ عمرو آیا۔ مقصود متکلم کا اس عبارت سے عمرو کی آمد کو بیان کرنا تھا، زید کی آمد کو بیان کرنا مقصود نہیں تھا۔ زیادہ سے زیادہ اس جگہ زید سے سکوت اختیار کیا گیا ہے نہ آمد کا ذکر کرنا مقصود تھا نہ زید کی آمد کا بیان کرنا پیش نظر تھا۔

دوسرا قاعدہ:۔ اگر کلمۂ بل سے قبل حرف لا کا اضافہ کر دیا جائے اور کہا جائے کہ جاءنی زید لا بل عمروٌ کہ میرے پاس زید آیا نہیں بلکہ عمرو آیا۔ اس صورت میں زید کی آمد سے سکوت اختیار کرنا مقصود نہیں بلکہ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ زید کی آمد نہیں ہوئی۔

شارح کی رائے:۔ شارح نے فرمایا کہ پہلی مثال میں کلمۂ بل معطوف علیہ سے اعراض اور معطوف کے اثبات کے لئے تھا جب کہ کلام موجب ہو، اور اگر کلام غیر موجب ہو تو یہ معنے نہیں۔ بلکہ مثلاً اس نے کہا ماجاءنی زید بل عمرو کسی شخص نے کہا تو اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے۔ بعض علماء کا قول ہے کہ حرف نفی معطوف علیہ کے بجائے

معطوف کی جانب راجح ہوگی یعنی یہ معنٰے ہوں گے کہ عمرو نہیں آیا۔ اور معطوف علیہ یعنی زید سے سکوت اختیار کیا گیا ہے۔ زید کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں۔

دوسرے علماء کی رائے یہ ہے کہ عمرو کی جانب اثبات راجح ہوگا اور زید یعنی معطوف علیہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہوگا اور ترجمہ اس مثال کا یہ کیا جائے گا میرے پاس عمرو تو آیا ہے مگر زید کی آمد اور غیر آمد دونوں محتمل ہیں۔

فَتَطْلُقُ ثَلٰثًا اِذَا قَالَ لِاِمْرَأَتِهِ الْمَوْطُوْءَةِ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَلْ ثِنْتَيْنِ لِاَنَّهُ لَمْ يَمْلِكْ اِبْطَالَ الْاَوَّلِ فَيَقَعَانِ تَفْرِيْعٌ عَلٰى كَوْنِهِ لِلْاِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهُ يَعْنِيْ اَنَّ الْاِعْرَاضَ عَمَّا قَبْلَهُ اِنَّمَا يَصِحُّ اِذَا كَانَ مَا قَبْلَهُ صَالِحًا لِلْاِعْرَاضِ كَمَا فِي الْاَخْبَارِ اَمَّا فِي الْاِنْشَاءَاتِ فَلَا يُمْكِنُ ذٰلِكَ فَيَقَعُ الْاَوَّلُ وَالثَّانِيْ جَمِيْعًا فَفِيْ مَسْئَلَةِ الطَّلَاقِ اَرَادَ اَنْ يَّضْرِبَ عَنِ الْوَاحِدَةِ اِلَى الْاِثْنَيْنِ فَالْقِيَاسُ يَقْتَضِيْ اَنْ لَّا يَقَعَ الْاَوَّلُ بَلِ الْاٰخِرُ لٰكِنْ لَمَّا لَمْ يَصِحَّ الْاِعْرَاضُ عَنِ الطَّلَاقِ لَاجَرَمَ يَعْمَلُ بِالْاَوَّلِ وَالْاٰخِرِ مَعًا فَيَقَعُ الثَّلٰثُ۔

ترجمہ

چنانچہ تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی جب کوئی شوہر اپنی موطوءہ بیوی سے کہے "انت طالقٌ واحدۃً بل ثنتین" اس لئے کہ اول کے ابطال کا مالک نہیں رہتا لہٰذا بل کے دونوں جانب کی طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ یہ ایک تفریعی مثال ہے۔ اس قاعدہ پر کہ بل اپنے ماقبل سے اعراض کیلئے آتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ماقبل سے اعراض اس وقت صحیح ہوتا ہے جبکہ بل کا ماقبل اعراض کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ خبر میں، کیونکہ خبر صدق و کذب دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن انشاء میں یہ ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا اول اور ثانی دونوں جانب کی طلاقیں واقع ہو جائیں گی پس مسئلہ طلاق میں شوہر نے ارادہ کیا کہ واحدہ سے اثنین کی طرف اعراض کرے۔ تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اول طلاق واقع نہ ہو بلکہ بعد والی واقع ہو، لیکن جب طلاق سے اعراض کرنا صحیح نہ ہوا تو لامحالہ بل کے اول اور آخر کے مطابق ساتھ ساتھ عمل کیا جائیگا لہٰذا تین طلاقیں واقع ہونگی۔

تشریح

ایک تفریعی مثال فقہی مسئلہ سے اس بات پر کہ کلمۂ بل ماقبل سے اعراض اور مابعد کو ثابت کرنے کیلئے آتا ہے جبکہ اعراض ممکن ہو اور اگر کسی موقع پر ماقبل سے اعراض ممکن نہ ہو تو ماقبل اور مابعد دونوں ہی ثابت مانے جائیں گے۔

فتطلق ثلاثا الخ۔ پس وہ بیوی جو موطوءہ یعنی مدخول بہا عورت سے اگر کسی نے کہا انت طالقٌ واحدۃً (تو ایک طلاق والی ہے) بل ثنتین (بلکہ دو طلاق والی) تو اس صورت میں چونکہ بل کے ماقبل سے اعراض کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے ماقبل کی ایک طلاق اور بعد والی دو طلاقیں تینوں واقع ہو جائیں گی اور عورت تین طلاق سے مطلقہ ہو جائے گی۔

اعراض کی صحت:۔ کلام انشاء میں اعراض درست نہیں ہے، اعراض اخبار میں درست ہوتا ہے کیونکہ خبر صدق اور کذب ہر دو کا احتمال رکھتی ہے اور کلام انشاء اس کا احتمال نہیں رکھتا۔
انشاء کا حکم:۔ کلام انشائی صدق وکذب کا احتمال نہیں رکھتا بلکہ تکلم کے فوراً بعد وہ واقع ہو جاتا ہے اس لئے اب اس سے اعراض کرنیکا موقع ہی نہیں باقی رہتا۔ پس مسئلہ مذکورہ میں شوہر نے ایک طلاق دیکر دو طلاقوں کی جانب اعراض کیا ہے تو قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ بل کا ماقبل یعنی طلاق واحدہ واقع نہ ہو بلکہ بل کا مابعد یعنی دو طلاقیں واقع ہو جائیں مگر طلاق از قبیل انشاء ہے جس سے اعراض ممکن نہیں ہے لہٰذا طلاق واحد یعنی بل کا ماقبل اور بل کا مابعد یعنی دو طلاقیں دونوں بیوی پر واقع ہو جائیں گی اور نتیجۃً عورت پر مذکورہ صورت میں تین طلاقیں واقع ہوں گی۔
متن میں موطوءہ کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ اگر یہی کلام کسی غیر مدخول بہا عورت سے کہا جائے تو اس پر فقط ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ اس سے اعراض ممکن نہیں ہے اور چونکہ غیر مدخول بہا ہے اس لئے اسی ایک طلاق سے وہ بائنہ ہو جائے گی پھر بل کے مابعد یعنی دو طلاقوں کی وہ محل نہ رہ گئی اس لئے بعد والی دونوں طلاقیں محل نہ ہونے کی وجہ سے لغو اور بیکار ہو جائیں گی۔

بخلاف قولہ لہٗ عَلَیَّ اَلْفٌ بل اَلْفَانِ جوابٌ عن قیاس زُفَرَ فانہٗ یقیس مسألۃَ الاقرار علی مسألۃِ الطلاقِ فیقول یلزم ھٰذا المثال ثلٰثۃُ اٰلافٍ ونحن نقول انہٗ اقرارٌ واخبارٌ وھو یحتمل الاضرابَ وتدارکَ الغلطِ فیُعمل علیٰ اصلہٖ والطلاقُ انشاءٌ لایحتمل التدارکَ فجاءت فیہِ الضرورۃُ الداعیۃُ الی العملِ بھما۔

ترجمہ بخلاف مقر کے قول لہٗ علیَّ الفٌ بل الفانِ کے (اس کے میرے ذمہ ایک ہزار بلکہ دو ہزار ہیں) یہ عبارت امام زفرؒ کے قیاس کا جواب ہے۔ وہ مسئلہ طلاق پر مسئلہ اقرار کو قیاس کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اس کو مذکورہ اقرار میں تین ہزار واجب ہوں گے۔ اور ہم احناف کہتے ہیں کہ یہ اقرار اور اخبار ہے۔ یہ اضراب اور غلطی کے تدارک کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اس کی اصل پر ہی عمل کیا جائے گا اور طلاق انشاء ہے جس میں تدارک کا احتمال ہی نہیں ہے پس کلمۂ بل پر ایسی ضرورت آپڑی کہ اس کے دونوں جانبوں پر عمل کیا جائے۔

تشریح بخلاف قولہ الخ۔ امام زفرؒ کا مذہب ہے۔ طلاق کیطرح اقرار کے مسئلہ میں بھی کل سابق سے اعراض درست نہیں ہے لہٰذا بل کا ماقبل اور مابعد دونوں کا اقرار تصور کیا جائیگا چنانچہ کسی نے اگر پہلے کہا لہٗ علیَّ الفٌ بل الفانِ (فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں بلکہ دو ہزار ہیں) تو ان کے نزدیک تین ہزار کا اقرار سمجھا جائیگا اور اقرار کرنے والے شخص پر پورے تین ہزار واجب ہوں گے۔

احناف کی جانب سے اس کا جواب دیا گیا کہ مثال "لہ علیّ الف بل الفان" میں کہا گیا ہے کہ اقرار کرنیوالے نے لہ علیّ الفٌ کہہ کر ایک ہزار کا اقرار کیا ہے لیکن جب اس نے بل الفان کہا تو اس نے پہلے اقرار سے اعراض کیا اور اس بات کا اعتراف کیا کہ پہلے کلام میں اس نے غلطی کی تھی اور صحیح یہ ہے کہ اس کے میرے ذمہ دو ہزار ہیں۔
دوسری اس کی مثال یہ ہے مثلاً کسی نے کہا "سنی ستون سنة بل سبعون" (میری عمر ساٹھ سال ہے بلکہ ستر سال ہے) تو یہ اقرار درست ہے۔ لیکن جہاں تک طلاق کے مسئلہ کا تعلق ہے تو وہ از قسم اخبار نہیں بلکہ انشاء ہے جس میں نہ اعراض کا احتمال ہوتا ہے نہ کسی غلطی کی تلافی کی کوئی گنجائش رہتی ہے۔

وَلٰكِنَّ للاستدراكِ بعدَ النفي اي دفع توهُّمٍ ناشٍ من الكلام السَّابقِ كقولكَ مَا جاءَ نِي زَيدٌ فأوهمَ انَّ عَمرواً ايضاً لم يجِئ لِمُناسبةٍ ومُلازمةٍ بينهُمَا فاستدركتَ بقولكَ لٰكنْ عَمرواً وهِيَ اِنْ كانتْ مخففةً فهيَ عاطفةٌ وانْ كانتْ مُشددةً فهيَ مشبّهةٌ مشاركةٌ لِلعاطفةِ فِي الاستدراكِ ثمَّ اِنْ كانَ عطفَ مفردٍ علىٰ مفردٍ يشترطُ وقوعُها بعدَ النفي وانْ كانَ عطفُ جُملةٍ علىٰ جُملةٍ يقعُ بعدَ النفي والاثباتِ جَميعاً غيرَ اَنَّ العطفَ اِنَّمَا يصِحُّ عندَ اتّساقِ الكلامِ والّا فهُوَ مُستانفٌ يعنِي اَنَّ لٰكنْ وانْ كانتْ للعَطفِ لٰكنَّ العطفَ اِنَّمَا يصِحُّ اِذا كانَ الكلامُ متسقاً مُرتبطاً ومعنى بالاتساقِ انْ يكونَ لٰكنّ موصُولاً بالكلامِ السَّابقِ ولا يكونُ نفيُ فعلٍ واثباتِهِ بعينِهِ بلْ يكونُ النفيُ راجعاً الىٰ شيءٍ آخرَ وانْ فقدَ اَحدُ الشرطينِ فحِ يكونُ الكلامُ مُستانفاً مبتدأً لامعطوفاً۔

ترجمہ اور کلمہ لکنّ نفی کے بعد تدارک کیلئے آتا ہے یعنی اس وہم کو دور کرنے کیلئے آتا ہے جو کلام سابق میں پیدا ہوا ہے جیسے تیرا قول ما جاءنی زیدٌ پس اس کلام کو سنکر وہم ہوا کہ عمرو نہیں آیا کیونکہ دونوں کے درمیان ایک مناسبت اور لزوم تھا تو تم نے اپنے اس قول سے اسکا تدارک کیا کہ لکن عمرو (لیکن عمرو آیا) لیکن اگر مخفف ہو تو یہ عاطفہ ہوتا ہے اور اگر مشدّدہ ہو تو مشبہ ہوتا ہے اور استدراک میں عاطفہ کے شریک ہوتا ہے پھر اگر عطف مفرد علی المفرد ہو تو شرط یہ ہے کہ "لکن" کا وقوع نفی کے بعد ہو۔ اور اگر جملہ کا عطف جملہ پر ہے تو اس کا وقوع نفی اور اثبات دونوں کے بعد ہوگا علاوہ اس کے کہ عطف اس وقت صحیح ہوتا ہے جبکہ کلام مربوط ہو ورنہ کلام مستانف ہوگا۔ مراد یہ ہے کہ لکن اگرچہ عطف کیلئے آتا ہے لیکن عطف صحیح اس وقت ہوتا ہے جبکہ کلام میں ربط موجود ہو اور اتساق کلام سے مراد یہ ہے کہ لکن کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور جس فعل کی نفی اسی فعل کا اثبات بعینہ نہ ہو بلکہ فعل ایک شئ کیطرف اور اثبات دوسری شئ کیطرف راجع ہو۔ اگر یہ دونوں شرطیں نہ پائی جائیں گی تو کلام میں اتصال باقی نہ رہ جائیگا بلکہ کلام مستانف ہوگا از سر نو شروع ہوگا معطوف نہ ہوگا۔

تشریح

حرف لکنّ بھی حروف عاطفہ میں سے ایک حرف ہے۔ یہ کلمہ نفی کے بعد استدراک (تدارک) کیلئے آتا ہے مطلب یہ ہے کہ لکن سے پہلے کلام سے جو وہم پیدا ہوا تھا اس کو دور کرنے کیلئے اس کلمہ کو لایا جاتا ہے مثال۔ کسی نے کہا ما جاءنی زیدٌ میرے پاس زید نہیں آیا۔ تو اس سے یہ تأثر پیدا ہوتا ہے کہ شاید عمرو بھی نہ آیا ہوگا تو اس توہم کو لکن لاکر دور کیا گیا اور کہا گیا لکن عمروًا لیکن عمرو آیا ہے۔ یعنی زید تو نہیں آیا مگر اس سے جو یہ وہم پیدا ہوا تھا کہ چونکہ زید اور عمرو کے درمیان غایت تعلق ہے۔ تو جب زید نہیں آیا تو عمرو بھی نہ آیا ہوگا۔ اس توہم کو لکن عمروًا کہہ کر دور کیا گیا ہے۔

لکن کی تحقیق۔ شارح علیہ الرحمہ نے کہا لکن اگر مخففہ ہے تو یہ برائے عطف ہوگا اور اگر یہ حرف مشددہ ہے تو پھر حروف مشبہ بالفعل میں سے ہوگا مگر استدراک کے معنے دینے میں لکن عاطفہ کے ساتھ شریک ہوگا۔

لکن حرف کے ذریعہ اگر مفرد کا عطف مفرد پر کیا گیا ہے تو شرط یہ ہے کہ لکن نفی کے بعد واقع ہو۔ اس لئے ضربت زیدًا لکن عمروًا کہنا صحیح نہیں ہے۔ اور اگر کہا جائے ما ضربت زیدًا لکن عمروًا تو یہ درست ہے۔

اور عطف جملہ کا جملہ پر کیا گیا ہے تو کلمہ لکن دو جگہ آسکتا ہے کلام موجب میں بھی اور کلام منفی میں بھی۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ لکن سے پہلے والا جملہ مثبت ہو تو بعد والا منفی ہو۔ یا اس کا عکس ہو۔ دونوں جملوں کا اثبات و نفی میں مختلف ہونا لفظوں میں ہو۔ جیسے جاءنی زید لکن عمرو لم یجیٔ۔ یا لفظوں میں مذکور نہ ہو صرف معنے میں ہو۔ سافر زیدٌ لکن عمروًا حاضرٌ۔ اس مثال میں دونوں جملے مثبت میں ضرور ہیں مگر معنوی اعتبار سے دونوں میں اختلاف ہے۔ یعنی زید کیلئے سفر کا اثبات اور عمرو کیلئے سفر کی نفی بیان کی گئی ہے

لکن کے بارے میں ماتن کی رائے:۔ حرف لکن کے ذریعہ عطف کرنا اسی وقت درست ہوگا جب کلام مربوط ہو یعنی ملا ہوا ہو اور لکن کے بعد والا کلام اس کے منافی نہ ہو۔ یعنی لکن سے پہلے جس کی نفی کی گئی ہو لکن کے بعد اسی کا اثبات نہ کیا گیا ہو بلکہ نفی اور اثبات دونوں کا تعلق دو مختلف جانب راجع ہو۔ اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی گئی تو لکن کا مابعد والا کلام ماقبل پر معطوف نہ ہوگا بلکہ یہ کلام مستانفہ ہوگا:

وَلَمَّا كَانَ اَمْثِلَةُ الْاِتِّسَاقِ ظَاهِرَةً فِيْمَا بَيْنَ الاصوليِّيْنَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهَا وَذَكَرَ مِثَالَ عَدَمِ الْاِتِّسَاقِ خَاصَّةً فَقَالَ كَالْاَمَةِ اِذَا تَزَوَّجَتْ بِغَيْرِ اِذْنِ مَوْلَاهَا بِمِائَةِ دِرْهَمٍ فَقَالَ لَا اُجِيْزُ النِّكَاحَ وَلٰكِنْ اُجِيْزُهُ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِيْنَ دِرْهَمًا اَنَّ هٰذَا فَسْخٌ لِلنِّكَاحِ وَجَعَلَ لٰكِنْ مُبْتَدَأً لِاَنَّ هٰذَا نَفْيُ فِعْلٍ وَّاِثْبَاتُهُ بِعَيْنِهٖ فَاِنَّ فِيْ هٰذَا الْمِثَالِ لَمَّا قَالَ الْمَوْلٰى اَوَّلًا لَا اُجِيْزُ النِّكَاحَ فَقَدْ قَلَعَ النِّكَاحَ عَنْ اَصْلِهٖ وَلَمْ يَبْقَ لَهٗ وَجْهُ صِحَّةٍ ثُمَّ لَمَّا قَالَ بَعْدَهٗ وَلٰكِنْ اُجِيْزُهٗ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِيْنَ يَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ اِثْبَاتُ ذٰلِكَ الْفِعْلِ الْمَنْفِيِّ بِعَيْنِهٖ لِاَنَّ الْمَهْرَ فِي النِّكَاحِ تَابِعٌ لَا اعْتِبَارَ لَهٗ فَيَتَنَاقَضُ اَوَّلُ الْكَلَامِ بِاٰخِرِهٖ فَحَمَلْنَاهُ عَلٰى ابْتِدَاءِ النِّكَاحِ بِمَهْرٍ

اٰخَرَ وَفَسْخِ النِّكَاحِ الْاَوَّلِ الَّذِىْ عَقَدَتْهُ فَيَكُوْنُ لٰكِنْ لِلْاِسْتِيْنَافِ لَا لِلْعَطْفِ وَلَوْ قَالَ الْمَوْلٰى فِىْ جَوَابِهَا لَا اُجِيْزُ النِّكَاحَ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِيْنَ يَكُوْنُ هٰذَا بِعَيْنِهٖ مِثَالَ الْاِتِّسَاقِ فَيَبْقٰى اَصْلُ النِّكَاحِ وَيَكُوْنُ النَّفْىُ رَاجِعًا اِلٰى قَيْدِ الْمِائَةِ وَالْاِثْبَاتُ اِلٰى قَيْدِ الْمِائَةِ وَالْخَمْسِيْنَ فَلَا يَكُوْنُ نَفْىُ فِعْلٍ وَّاِثْبَاتُهٗ بِعَيْنِهٖ

ترجمہ اور جبکہ اتساق کلام کی مثالیں علماء اصول کے یہاں ظاہر تھیں تو مصنف نے ان سے تعرض نہیں کیا۔ صرف عدم اتساق کی مثال بیان کردیا اور فرمایا جیسے کوئی باندی جب اپنے آقا کی اجازت کے بغیر ایک سو درہم کے عوض نکاح کرلے اس کے بعد آقا کہنے لا اجیز النکاح ولکن اجیزہٗ بمائۃ وخمسین درھمًا" تو اس مثال میں مولیٰ کا قول نکاح کیلئے باعث فسخ ہوگا اور کلمہ لکن کو مبتدا کرنیکا موجب ہوگا کیونکہ اس میں اسی فعل کی نفی اور بعینہ اسی فعل کا اثبات ہے۔ پس اس مثال میں آقا نے جب اولاً لا اجیز النکاح کہا تھا تو اس نے نکاح کو اصل سے اکھاڑ دیا تھا اور نکاح کے صحیح ہونیکی کوئی وجہ باقی نہ رہ گئی تھی۔ پھر جب اس کے بعد اس نے ولکن اجیزہٗ بمائۃ وخمسین درھمًا کہا تو لازم آیا کہ جس فعل کی نفی کرچکاہے بعینہ اسی فعل کا ثبوت کررہاہے کیونکہ نکاح میں مہر محض تابع اور زائد ہوا کرتاہے اس کا اصل نکاح سے کوئی تعلق نہیں۔ پس شروع کلام آخر کلام سے مناقض ہوگیا تو ہم نے اس دوسرے نکاح کو ابتداءً نکاح پر حمل کیا دوسرے مہر کے عوض اور عقد اول جو باندی نے کیا تھا وہ نکاح فسخ ہوگیا تو کلمۂ لکن استیناف کیلئے ہوگیا عطف کے لئے نہ رہا۔ اور اگر مولیٰ اس کے جواب میں لا اجیز النکاح بمائۃ ولکن اجیزہٗ بمائۃ وخمسین کہتا تو یہی مثال بعینہ اتساق کلام کی بن جاتی لہٰذا اصل نکاح باقی رہتا اور نفی مأۃ کی طرح راجع ہوجاتی اور اثبات مأۃ و خمسین کیطرف ہوجاتی اور اثبات فعل ونفی فعل بعینہ لازم نہ آتا۔

تشریح کلمۂ لکن کے مابعد اور لکن کے ماقبل کے درمیان اتصال پایا جاتاہے۔ یعنی لکن کا مابعد والا کلام پہلے والے کلام سے موصول اور ملا ہواہے۔ اور دوسری بات بھی پائی جاتی ہے کہ لکن کا مابعد ماقبل کے مناقض بھی نہیں ہے۔ تو ان دونوں شرطوں کے پائے جانے کے بعد حرف لکن عطف کے معنیٰ دیگا اور اگر یہ دونوں شرطیں نہیں پائی جاتیں یا ان میں سے ایک شرط پائی جاتی ہے تو لکن برائے عطف نہ ہوگا بلکہ کلام مستانف ہوگا۔ شارح نے فرمایا۔ مذکورہ بالا اتصال یعنی اتساق کی مثالیں علمائے اصول کے نزدیک ظاہر تھیں اسلئے اتساق کی مثالیں ذکر نہیں کی گئیں اور عدم اتساق کی مثالیں ظاہر نہ تھیں اسلئے ان کو بیان کردیا گیاہے۔

عدم اتساق کی مثال:۔ ایک باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح ایک سو درہم کے بدلے کرلیا یہ سنکر مولیٰ نے کہا "لا اجیز النکاح ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین درھما" یعنی میں نکاح کی اجازت نہیں دیتا مگر ایک سو پچاس درہم کے بدلے میں اجازت دیتا ہوں۔ تو اس کا حکم یہ ہے کہ باندی نے جو از خود بلا اجازت اپنے آقا کے نکاح سو درہم کے بدلے کرلیاہے وہ فاسخ ہوگیا اور کلمۂ لکن سے کلام از سر نو شروع ہوگا اسلئے کہ اس مثال

ہیں مولیٰ نے نکاح کی اجازت کی نفی بھی کی ہے اور نکاح کی اجازت بھی دی ہے۔ گویا جس فعل کی نفی کی گئی ہے اسی کا اثبات بھی کیا گیا ہے۔ اسلئے اس کلام کا پہلا حصہ اس کلام کے آخری حصہ کے منافی اور مناقض ہو گیا اسلئے اتساق کی شرط نہ پائی گئی۔ لہٰذا اس مثال میں حرف لکن عطف کے معنیٰ نہ دیگا بلکہ لکن برائے استیناف ہوگا اور سمجھا جائے گا کہ اس کے مولیٰ نے باندی کو ایک سو پچاس درہم کے عوض نکاح کرنیکی اجازت دی ہے۔

سوال :۔ مولیٰ کے کلام میں بعینہ اس کلام کی نفی نہیں کی گئی جس کا اثبات کیا گیا ہے اس وجہ سے کہ نکاح ثانی جس کی آقا نے اجازت دی ہے وہ ایک سو پچاس درہم کے مہر کے ساتھ ہے۔ اور جس نکاح کی اجازت نہیں دی وہ صرف ایک سو درہم کے عوض کیا گیا ہے۔

حاصل یہ کہ دونوں نکاح الگ الگ ہیں۔ کیونکہ ایک مثبت ہے اور دوسرا منفی ہے۔ اور فعل مثبت وفعل منفی دونوں ایک دوسرے کے مغایر ہوتے ہیں۔ تو لکن کا ماقبل مابعد کے مناقض نہ رہا اور جب مناقض رہا تو اتساق کی شرط نہ پائی گئی۔ اسلئے اس جگہ کلمۂ لکن کو عطف کیلئے ہونا چاہئے نہ کہ استیناف کیلئے؟

جواب :۔ اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ نکاح میں مہر کا باب ہے اور زائد ہوا کرتا ہے۔ اس کا کوئی اعتبار انعقاد وعدم انعقادِ نکاح میں نہیں کیا جاتا چنانچہ مہر کے ذکر کے بغیر بلکہ مہر کی نفی کے ساتھ بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور جب مہر کا اعتبار نہیں تو آقا کے کلام کا مطلب ہوا کہ اس نے پہلے نکاح کی نفی کی پھر لکن کے ذریعہ اسی نکاح کی اجازت دیدی اس لئے فعل منفی اور فعل مثبت دونوں ایک ہو گئے اور اتساق کی شرط نہیں پائی گئی۔ اس لئے حرف لکن استیناف کیلئے ہوگا، عطف کیلئے نہ ہوگا۔

وَاَوْ لِاَحَدِ الْمَذْکُوْرَیْنِ وَقَوْلُہٗ ھٰذَا حُرٌّ اَوْ ھٰذَا کَقَوْلِہٖ اَحَدُھُمَا حُرٌّ وَھٰذَا مُخْتَارُ شَمْسِ الْاَئِمَّۃِ وَفَخْرِ الْاِسْلَامِ وَذَھَبَ طَائِفَۃٌ مِنَ الْاُصُوْلِیِّیْنَ وَجَمَاعَۃُ النَّحْوِیِّیْنَ اِلٰی اَنَّھَا مَوْضُوْعَۃٌ لِلشَّکِّ وَھُوَ لَیْسَ بِسَدِیْدٍ لِاَنَّ الشَّکَّ لَیْسَ مَعْنًی مَقْصُوْدًا لِلْمُتَکَلِّمِ قَصَدَ تَفْھِیْمَہٗ لِلْمُخَاطَبِ وَاِنَّمَا یَلْزَمُ الشَّکُّ مِنْ مَحَلِّ الْکَلَامِ وَھُوَ الْخَبَرُ الْمَجْھُوْلُ وَلِذَا لَزِمَ مِنْہُ التَّخْیِیْرُ فِی الْاِنْشَاءِ وَلَوْ سُلِّمَ اَنَّ الشَّکَّ مَقْصُوْدٌ فَقَدْ وُضِعَ لَہٗ لَفْظُ الشَّکِّ۔

ترجمہ اور اَو مذکورین (معطوف، معطوف علیہ) میں سے کسی ایک کیلئے آتا ہے۔ اور قائل کا قول "ہٰذا حُرٌّ او ہٰذا" ایسا ہی ہے۔ جیسا کسی نے کہا احدہما حُرٌّ۔ یہ پسندیدہ رائے شمس الائمہ اور امام فخر الاسلامؒ کی ہے اور علماء اصول اور علماء نحو کا ایک گروہ اس بات کیطرف گیا ہے کہ اَو شک کے لئے وضع کیا گیا ہے مگر یہ درست نہیں ہے کیونکہ شک کے کوئی ایسے معنیٰ نہیں ہیں کہ جس کا ارادہ متکلم نے مخاطب کو سمجھانے کیلئے کیا ہے۔ البتہ شک محل کلام سے لازم آتا ہے اور خبر مجہول ہے۔ اس وجہ سے اس سے انشاء

میں تخییر لازم آتی ہے اور یہ بات مان لی جائے کہ شک متکلم کا معنٰی مقصود ہے تو اس کیلئے لفظ شک وضع کیا جا چکا ہے۔

تشریح

حرف عطف اوْ کا بیان :۔ کلمہ اوْ حرف عطف ہے۔ اپنے معطوف علیہ اور معطوف دونوں میں سے ایک کیلئے آتا ہے۔ یعنی دونوں میں سے کوئی بغیر کسی یقین کے کوئی ایک مراد لیا گیا ہے۔ مثلاً کسی نے کہا ہٰذا حرٌّ او ہٰذا تو اس کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ اس نے احدہما حرٌّ کہا ہے کہ جس طرح احدہما حرٌّ سے بغیر کسی تعیین کے معطوف میں سے ایک غلام آزاد ہے اسی طرح مذکورہ بالا مثال میں بھی دونوں غلاموں میں سے کوئی ایک غلام لاعلی التعیین آزاد ہوگا۔

شارح نے فرمایا کہ شمس الائمہ سرخسی اور امام فخر الاسلامؒ کا یہی مذہب ہے۔ نیز نحویوں کی ایک جماعت۔ دوسرے علماء اصول کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ اوْ خبر میں شک بیان کرنے کے واسطے لایا جاتا ہے۔ اور انشاء میں یعنی امر میں تخییر اور اباحت کے معنٰی دیتا ہے۔

تخییر اور اباحت کا فرق :۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ اباحت میں معطوف اور معطوف علیہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں مگر تخییر میں دونوں کا اجتماع جائز نہیں ہے۔

تخییر کی مثال :۔ اِضرِبْ زیدًا او عمرًا (تو زید یا عمرو کو مار) یعنی مخاطب کو اس کا حق حاصل ہے کہ دونوں میں سے جس کو بھی چاہے مارے مگر دونوں کو مارنے کی اجازت نہیں ہے۔

اباحت کی مثال :۔ جالِسِ الحسنَ اوِ ابنَ سیرین۔ اس مثال میں حق دیا گیا ہے۔ مخاطب دونوں کی مجالس میں بیٹھ سکتا ہے۔

حاصل یہ کہ ان حضرات کے نزدیک کلمہ اوْ خبر میں شک کو بیان کرنیکے لئے ہے۔ شارح نے فرمایا یہ قول درست نہیں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ کلام مخاطب کو سمجھانیکے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور شک میں ایسے معنٰی مقصود نہیں کہ جن کو سمجھانے کا قصد کیا جائے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ اوْ شک کے لئے وضع نہیں کیا گیا۔ زیادہ سے زیادہ محل کلام میں شک واقع ہو سکتا ہے یعنی چونکہ خبر نامعلوم اور مجہول ہے اسلئے شک پیدا ہو جائیگا۔ جیسے کسی نے کہا جاءنی زید او عمرو۔ متکلم نے اس مثال میں لاعلی التعیین دونوں میں سے ایک کی آمد کا تذکرہ کیا ہے۔ اس لئے سننے والے کو شک واقع ہو گیا کہ دونوں میں سے کون آیا ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ شک محل کلام میں واقع ہوا ہے اسلئے نہیں کہ او شک کیلئے آتا ہے کیونکہ اگر یہ کلمہ او شک کیلئے موضوع ہوتا تو ہر جگہ یہی معنٰی دیتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اسلئے کہ انشاء میں کلمہ او تخییر کیلئے آتا ہے اور اباحت کے معنٰی بھی دیتا ہے، شک کے لئے نہیں آتا اسلئے کلمہ اوْ کا بعض مقامات میں شک کیلئے نہ آنا اس کا ثبوت ہے کہ کلمہ او حقیقت میں شک کیلئے وضع نہیں کیا گیا۔ شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ اگر متکلم مخاطب کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ خبر دینے میں اس کو شک ہے تو اس کیلئے شک کا لفظ موجود ہے اس کو اوْ کے بجائے شک کے لفظ کو استعمال کرنا چاہیئے۔

وهذا الكلام إنشاءٌ يحتمل الخبر فأوجب التخيير على احتمال أنه بيانٌ يعني أن قوله هذا حرٌّ أو هذا انشاءٌ من حيث الشرع لأن الشرع وضعه لايجاد الحرية بهذا اللفظ ولكنه يحتمل أن يكون إخباراً عن حريةٍ سابقةٍ على هذا الكلام لأجل كونه خبراً من حيث اللغة ولما كان هو ذا جهتين فأوجب التخيير أي تخيير المتكلم من حيث كونه انشاء بعد ذلك بأن يوقع العتق في أيهما شاء ويعين أن هذا كان مراداً لي على احتمال أن يكون هذا التعيين بياناً للخبر المجهول الصادر عنه من حيث كونه خبراً وجعل البيان انشاءً من وجهٍ واظهاراً من وجهٍ أي كما أن المبيّن ذو جهتين فكذلك البيان ذو جهتين إنشاءٌ من وجهٍ كأنه يوجد العتق الآن في وقت البيان فنشترط له صلاحية المحل لأن انشاء العتق لا يكون إلا في محلٍ صالحٍ له فإذا مات احد العبدين قبل البيان ويقول إنه كان مراداً لي لم يقبل لأنه لم يبق محلاً لايجاد العتق وتعين الحي للعتق واظهارٌ من وجهٍ للخبر المجهول السابق فلهذا يجبر عليه من جانب القاضي وإلا ففي الانشاء لا يجبر القاضي بأن يعتق عبده البتة فالحاصل أن جهة الانشائية والخبرية قد اعتبرت في كلٍ من المبيّن والبيان بوجهين مختلفين احتياطاً ففي المبيّن من حيث قبوله التخيير والبيان وفي البيان من حيث كونه في موضع التهمة وغيره فإن بيّن الميت لا يصح للتهمة وإن بيّن عبداً قيمته اكثر من ثلث المال في مرض موته يصح لعدم التهمة

ترجمہ اور یہ کلام اگرچہ انشاء ہے (مگر) خبر کا احتمال رکھتا ہے۔ پس تخییر واجب کردی گئی ہے۔ اس احتمال پر کہ تعیین بیان واقع ہو۔ مطلب یہ ہے کہ اس کا قول "ہذا حرٌّ" او ہذا شرع کی حیثیت سے انشاء ہے۔ کیونکہ شریعت نے اس لفظ کو ایجاد حریت کیلئے وضع کیا ہے لیکن احتمال رکھتا ہے کہ یہ حریت سابقہ کی خبر دے رہا ہے جو اس کلام سابق سے ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ قول باعتبار لغت کے خبر ہے۔ اور چونکہ یہ قول ذو جہت والا ہے اسلئے اختیار واجب ہو گیا یعنی متکلم کی تخییر اس حیثیت سے کہ یہ قول انشاء ہے۔ بایں طور کہ قائل جس میں چاہے آزادی کو واقع کرلے اور متعین کردے کہ میری مراد یہ تھی اس احتمال کے ساتھ یہ تعیین خبر مجہول کی بیان واقع ہو جائے جو اس سے خبر ہونے کی حیثیت سے صادر ہوئی ہے۔ اور اس بیان کو من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار خبر قرار دیا جائے یعنی جس طرح بیان کرنیوالا دو جہت والا ہے بیان بھی ایسے ذو جہتین ہو جائے۔ من وجہ انشاء بنا دیا جائے گویا عتق اسی وقت پائی جا رہی ہے جس وقت کہ بیان ہو رہا ہے پس اس کیلئے محل کا صلاحیت رکھنا شرط ہے کیونکہ عتق کا انشاء اسی محل میں ہو سکتا ہے جو اس کا صالح ہو پس احد العبدین بیان سے پہلے اگر مر جائے اور بیان کرنیوالا کہے کہ یہ میری

مراد تھی تو قبول نہ کیا جائیگا کیونکہ مردہ غلام ایجاد عتق کا محل باقی نہیں رہا اور زندہ غلام آزاد ہونیکے لئے متعین ہو گیا۔
اور اس بیان کو من وجہ خبر مجہول سابق کیلئے اظہار قرار دیا جائے۔ لہٰذا قاضی کی جانب سے اس کو مجبور کیا جائے گا ورنہ انشاء میں قاضی مجبور نہیں کر سکتا کہ وہ اپنے غلام کو یقینی آزاد کردے۔ پس حاصل کلام یہ ہے کہ انشاء اور خبر ہونیکی جہت مبیّن اور بیان میں سے ہر ایک میں دو مختلف وجہوں سے احتیاطاً اعتبار کی گئی ہے پس مبیّن میں تو اس وجہ سے کہ وہ تخییر اور بیان دونوں کو قبول کرتا ہے۔ اور بیان میں اس اعتبار سے کہ وہ موضع تہمت میں ہے۔ پس اگر اس نے میت کے حق میں بیان کردیا تو تہمت کیوجہ سے صحیح نہیں ہے اور اگر بیان کردیا ایسے غلام کو جس کی قیمت ثلث مال سے زیادہ ہے یہ اور بیان مرض الموت میں کیاہے تو صحیح قرار دی جائے گی عدم تہمت کیوجہ سے۔

تشریح

قولہٗ هٰذا حرٌّ او هٰذا الخ۔ یہ کلام شرعاً انشاء ہے مگر از روئے لغت یہ کلام خبر ہے۔ انشاء ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے اس کلام کو حریت کے انشاء کیلئے وضع کیاہے اور جو کلام شئی کی ایجاد کیلئے وضع کیا جائے اسی کو انشاء کہا جاتا ہے اس لئے شرعاً یہ کلام انشاء ہے۔

خبر ہونیکی وجہ:۔ اور لغت کے اعتبار سے یہ کلام خبر ہے کیونکہ لغت والوں نے اس کلام کو خبر دینے کیلئے وضع کیاہے حاصل یہ نکلا کہ شرعاً ہٰذا حرٌّ او ہٰذا انشاء ہے مگر احتمال خبر ہونیکا بھی رکھتاہے یعنی یہ کہ اس کلام کے کہنے سے پہلے آزادی موجود ہے اس کی اطلاع اس کلام کے ذریعہ دی گئی ہے۔ معلوم ہوا یہ کلام دو جہتیں رکھتاہے۔ ایک جانب انشاء ہے اور دوسری جانب خبر بھی ہے اور جیسا کہ سابق میں گذر چکاہے کہ کلمۂ او انشاء میں اختیار دینے کے لئے آتا ہے اسلئے اس کلام کے کہنے والے کو یعنی مولیٰ کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں غلاموں میں سے جس کو چاہے وہ آزاد کردے یعنی متعین طور پر یہ کہدے کہ آزاد کرنے سے میری مراد فلاں غلام کو آزاد کرنا ہے۔

بہرکیف اگر اس کلام کو خبر پر محمول کر لیا جائے تو جیسا کہ یہ بھی پہلے گذر چکاہے کہ کلمۂ او مذکورین میں سے ایک کیلئے آتاہے اور کلمۂ او سے جو خبر دی جاتی ہے وہ متعین نہیں بلکہ مجہول ہوتی ہے اور جب وہ اس کلام کا بیان کرے گا تو انشاء کیوجہ سے ایک غلام کو متعین کرنیوالا ہوگا تو ساتھ میں اس مجہول خبر کا بیان کرنیوالا بھی ہو جائیگا۔

مصنفؒ کا قول: جس طرح مذکورہ بالا کلام یعنی ہٰذا حرٌّ او ھٰذا۔ انشاء اور خبر کے احتمال رکھنے کیوجہ سے دو جہتین ہے۔ اسی طرح وہ کلام جو اس کا بیان کرنیوالا یعنی مبیّن ہوگا اس میں بھی دو جہتوں کا احتمال ہوگا یعنی وہ بھی من وجہ انشاء ہوگا اور من وجہ خبر ہوگا اور یہ ایسا ہی ہوگا جیسے آقا بیان کے وقت اب اس غلام کو آزاد کر رہاہے۔ اور جب یہ کلام مبیّن یعنی بیان کرنیوالا ہے یعنی یہ کلام من وجہ انشاء ہے اور آقا گویا اسی وقت غلام کو آزاد کر رہاہے تو اس آزادی کیلئے محل یعنی غلام کا آزادی کے قابل ہونا بھی ضروری ہے اس وجہ سے کہ عتق اور آزادی اسی جگہ واقع ہوگی جو عتق کیلئے محل ہوگی یعنی عتق کے قبول کرنیکی صلاحیت رکھتی ہوگی۔ لہٰذا اگر اس بیان سے پہلے ان دونوں غلاموں میں سے کوئی ایک غلام مرگیا اور آقا نے کہا کہ آزادی سے میری مراد یہی مرا ہوا غلام تھا تو اس کا یہ بیان قابلِ قبول نہ ہوگا اسلئے کہ میت غلام محلِ عتق نہیں ہے جبکہ بوقت بیان اس

کا محل عتق ہونا ضروری ہے۔ ان دونوں غلاموں میں سے جو غلام ابھی زندہ ہے آزادی کیلئے وہی متعین ہوگا۔

بیان کا خبر ہونا:۔ اگر یہ بیان پورے طور پر اخبار ہوتا تو بحالت بیان محل کے صلاحیت کی شرط نہ ہوتی بلکہ پہلے ایجا کیوقت جب وہ کلام مبہم کا تکلم کر رہا تھا اس وقت قیام محل اور صلاحیتِ محل کی شرط ہوتی۔ مگر بیان کی حالت میں صلاحیتِ محل شرط کا ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہ بیان پورے طور پر اخبار نہیں ہے بلکہ من وجہ انشاء بھی ہے اور بیان یعنی وہ کلام جس کیلئے بیان کیا جارہا ہے یعنی کلام مبہم چونکہ من وجہ اس خبر کی اخبار ہے جو مجہول ہے اور وہ خبر مجہول اس بیان سے پہلے ہے۔ اس قاضی کیطرف سے آقا کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ دونوں غلاموں میں سے کسی کو متعین کردے۔

کلام کا انشاء ہونا:۔ اگر من کل الوجوہ یہ کلام انشاء ہوتا تو پھر قاضی اس کا مجاز نہ ہوتا کہ وہ اپنے غلام کو متعین طور پر آزاد کردے اسلئے کہ کلام انشاء میں قاضی کو اس کا اختیار نہیں دیا گیا۔

شارح کا قول:۔ مبہَم یاء کے فتحہ کے ساتھ اور مبہِم یاء کے کسرہ کے ساتھ دونوں میں مختلف اعتبارات سے دو جہتیں ہونیکا اعتبار بطور احتیاط کے کیا گیا ہے۔ چنانچہ مبہَم یاء کے فتحہ والا اس لئے اس میں انشاء کا اعتبار کیا گیا اور چونکہ بیان کو قبول کرتا ہے اس لئے اس میں خبر کا اعتبار کیا گیا اور وہ کلام جو بیان ہے یعنی کلام مبہِم میں تہمت کا احتمال ہے۔ اس لئے مولیٰ کا قول قبول نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس میں انشاء کا اعتبار کیا گیا۔

وَ اِذَا دَخَلَتْ فِي الْوَكَالَةِ يَصِحُّ بِاَنْ يَقُولَ وَكَّلْتُ هٰذَا اَوْ هٰذَا فَاَيُّهُمَا تَصَرَّفَ صَحَّ وَلَا يُشْتَرَطُ اِجْتِمَاعُهُمَا لِاَنَّ اَوْ فِي مَوْضِعِ الْاِنْشَاءِ لِلتَّخْيِيْرِ وَالتَّوْكِيْلُ اِنْشَاءٌ بِخِلَافِ الْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ فَاِنَّهُ لَا يَصِحُّ التَّرْدِيْدُ فِيْهِمَا بِاَنْ يَقُولَ بِعْتُ هٰذَا اَوْ هٰذَا اَوْ بِعْتُ هٰذَا بِاَلْفٍ اَوْ بِاَلْفَيْنِ وَ اَجَرْتُ هٰذَا اَوْ هٰذَا اَوْ اَجَرْتُ هٰذَا بِاَلْفٍ اَوْ بِاَلْفَيْنِ لِبَقَاءِ الْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ اَوِ الْمَعْقُوْدِ بِهٖ مَجْهُوْلًا مَعَ عَدَمِ تَعَيُّنِ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ اِلَّا اَنْ يَكُوْنَ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ مَعْلُوْمًا فِي اثْنَيْنِ اَوْ ثَلٰثَةٍ مُتَعَلِّقٌ بِالْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ اَيْ لَا يَصِحُّ الْبَيْعُ وَالْاِجَارَةُ قَطُّ اِلَّا اَنْ يَكُوْنَ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ مَعْلُوْمًا بِاَنْ يَقُوْلَ عَلٰى اَنَّ الْخِيَارَ فِي التَّعْيِيْنِ لِلْبَائِعِ اَوْ لِلْمُشْتَرِيْ اَوْ لِلْاٰجِرِ اَوْ لِلْمُسْتَاجِرِ وَيَكُوْنُ الْخِيَارُ وَاقِعًا فِي اثْنَيْنِ اَوْ ثَلٰثَةٍ مِنَ الْمَبِيْعِ وَالثَّمَنِ وَمِنَ الْاُجْرَةِ وَالدَّارِ لَا اَزْيَدُ مِنَ الثَّلٰثَةِ لِاَنَّ الثَّلٰثَةَ تَشْتَمِلُ عَلَى الْجَيِّدِ وَالْوَسَطِ وَالرَّدِيِّ وَالرَّابِعُ زَائِدٌ لَا حَاجَةَ اِلَيْهِ وَالْجَهَالَةُ غَيْرُ مُفْضِيَةٍ اِلَى الْمُنَازَعَةِ لِتَعَيُّنِ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ فَيَصِحُّ اِسْتِحْسَانًا اِلْحَاقًا لِهٰذَا الْخِيَارِ بِخِيَارِ الشَّرْطِ وَعِنْدَ زُفَرَ وَالشَّافِعِيِّ لَا يَصِحُّ قِيَاسًا لِلْجَهَالَةِ

ترجمہ: اور لفظِ او جب وکالت کے باب میں داخل ہو تو وکالت صحیح ہوگی مثلاً کوئی شخص یوں کہتا ہے

"وکلت ہٰذا او ہٰذا" تو ان میں سے جس میں تصرف کریگا صحیح ہوگا دونوں کا اجتماع مشروط نہیں ہے اس لئے کہ لفظ او انشاء کے مقام پر تخییر کیلئے آتا ہے اور توکیل انشاء ہے بخلاف بیع اور اجارہ کے کیونکہ ان دونوں میں تردید صحیح نہیں ہوتی مثلاً کوئی شخص اس طرح کہتا ہے بعتُ ہٰذا او ہٰذا، یا کہے بعت ہٰذا بالف او بالفین، یا کہے آجرتُ ہٰذا او ہٰذا، یا کہے آجرت ہٰذا بالف او بالفین تو یہ تردید صحیح نہیں ہے کیونکہ مقصود علیہ یا مقصود بہ مجہول ہے اور ساتھ ہی یہ بھی متعین نہیں ہے کہ اختیار کس کو حاصل ہے مگر اس صورت میں کہ من لہ الخیار دو یا تین میں معلوم ہو کہ دو کے درمیان واقع ہوگا یا تین کے درمیان مثلاً یوں کہے کہ خیار بائع کو ہے یا مشتری کو حاصل ہے یا اجرت میں دینے والے کو یا اجرت پر لینے والے کو اور خیار مبیع، ثمن، اجرت اور دار میں دو میں یا تین میں واقع ہو تین سے زائد نہ ہو کیونکہ ثلاثہ عمدہ، اوسط، اولیٰ پر مشتمل ہے اور چوتھی چیز زائد ہے اس کی حاجت نہیں ہے اور جہالت جنگ و جدال کیطرف مفضی نہیں ہے کیونکہ من لہ الخیار متعین ہے۔ مطلب یہ ہے کہ استحساناً صحیح ہوں گے اس خیار کو خیار شرط کے ساتھ لاحق کرتے ہوئے اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے وہ جہالت پر اس کو قیاس کرتے ہیں۔

تشریح ماتن نے کہا کہ کلمۂ اَوْ اگر وکالت کے باب میں داخل ہو تو وکالت درست ہوگی جیسے کسی نے کہا وکلت ہٰذا اَوْ ہٰذا ببیع ہٰذا العبد (اس غلام کو فروخت کرنیکے لئے میں نے اس کو یا اس کو وکیل بنایا)۔ تو یہ وکیل بنانا استحساناً جائز ہوگا۔ ٹھیک اسی طرح جیسے کسی نے کہا "وکلتُ احدھما ببیع ہٰذا العبدُ" (میں نے ان دو میں سے ایک کو اس غلام کی بیع کیلئے وکیل بنایا) تو بطور استحسان یہ وکالت درست ہے۔ لہٰذا ان دونوں وکیلوں میں سے جو بھی غلام کو فروخت کردیگا بیع درست ہو جائے گی مگر یہ درستگی بیع استحساناً ہوگی۔ اور یہ شرط نہیں کہ دونوں وکیل جمع ہو کر فروخت کریں تب بیع درست ہو مگر قیاس میں یہ وکالت جائز نہ ہوگی کیونکہ کلمۂ او کے داخل ہونیکی بناء پر وکیل مامور مجہول ہو گیا اور اسی جہالت کیوجہ سے وکالت درست نہ ہوگی۔

استحسان کی دلیل:- وجہ استحسان یہ ہے کہ کلمۂ اَوْ جب انشاء میں داخل ہوتا ہے تو تخییر کا فائدہ دیتا ہے۔ اور وکیل بنانا بھی از قسم انشاء ہے اور یہ تخییر حکم کی تعمیل کیلئے مانع نہیں ہے اس لئے کہ دونوں وکیلوں میں سے جو بھی مؤکل کے حکم کی تعمیل کردیگا وہی مؤکل کے حکم کی تعمیل کرنیوالا سمجھا جائیگا اور مؤکل کے حکم کی تعمیل کرنا ہی وکالت کا مقصد ہے۔ لہٰذا جب کلمۂ اَوْ کے داخل کرنے سے وکالت کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو وکالت بھی جائز ہو جائے گی اور جہاں تک وکیل کے مجہول ہونیکا تعلق ہے تو اس کا حل یہ ہے کہ اس جگہ وکالت کی بنیاد توسع پر ہے اس لئے وکیل کا اس انداز سے مجہول ہونا نزاع کی جانب مفضی نہ ہوگا۔ اور وکالت کے باب میں اس قسم کی جہالت گوارا کرلی جاتی ہے۔

کلمۂ او کا بیع اور اجارہ کے باب میں داخل ہونا:- اگر کلمۂ او اجارہ اور بیع کے باب میں داخل ہو تو بیع درست ہوگی نہ اجارہ درست ہوگا۔ جیسے ایک شخص نے کہا "بعتُ ہٰذا او ہٰذا" (میں نے اس کو یا اس کو فروخت کیا) تو جس پر عقد بیع کیا گیا ہے یعنی مبیع اس صورت میں چونکہ مجہول ہے اس لئے بیع درست نہ ہوگی۔

اجارہ کی دوسری مثال :۔ کسی نے کہا آجرت ہٰذا او ہٰذا (میں نے اسکو یا اس کو کرایہ پر دیا) تو جس چیز کو کرایہ پر دیا گیا ہے وہ مجہول ہے۔ تو یہ درست نہیں ہے۔ لیکن اگر اس نے کہا " اجرت ہٰذا بالف او بالفین (میں نے اس کو ایک ہزار یا دو ہزار کے عوض اجرت پر دیا تو چونکہ معقود بہ یا اجارہ کا بدل مجہول ہے اسلئے یہ اجارہ درست نہ ہوگا
شارح کا قول :۔ شارح نے فرمایا جب کہ کلمۂ او کہ باب اجارہ میں داخل ہو، یا بیع کے باب میں داخل ہو تو جیساکہ اوپر گذر چکا ہے کہ معقود علیہ یا معقود بہ مجہول ہوتے ہیں اور یہ اس کی جہالت کیوجہ سے نزاع پیدا ہوتا ہے اور جس کو خیار دیا گیا ہے یعنی من لہ الخیار وہ متعین نہیں ہے۔ اسلئے بیع اور اجارہ دونوں جائز نہیں ہوں گے۔
البتہ اگر من لہ الخیار متعین ہو یعنی عقد کرنیوالوں میں سے کسی ایک عاقد کیلئے جو کہ متعین ہو اس کا اختیار حاصل ہو جائے کہ وہ دو میں سے کسی ایک کو اختیار کرلے تو اس صورت میں باوجودیکہ کلام میں کلمۂ او مذکور ہے مگر بیع اور اجارہ دونوں درست ہو جائیں گے جیسے ایک شخص نے کہا "بعتُ ہٰذا او ہٰذا" (میں نے اس کو یا اس کو فروخت کیا) یا اس نے کہا "بعتُ ہٰذا بالف او الفین" (میں نے اس کو ایک ہزار کے عوض یا دو ہزار کے عوض فروخت کیا) اور ایک کو متعین کرنیکا اختیار خریدار کو دیدیا یا خود اپنے لئے بائع نے اختیار لے لیا تو یہ بیع درست ہو جائے گی۔
اسی طرح اگر شئ مستاجر کو کلمۂ او کے پہلے ذکر کیا، یا اجرت کو او کے کلمہ کے ساتھ ذکر کیا اور من لہ الخیار کو متعین کر دیا تو ہر اجارہ جائز ہوگا۔
شارح کا قول :۔ مبیع، اجرت، مکان جس کو کرایہ پر لیا گیا ہو دو یا اس سے زائد ہوں اور کلمۂ او کے ذریعہ ان کو ذکر کیا گیا ہو تو جس کو خیار حاصل ہے اس کے لئے گنجائش ہے کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو متعین کرلے۔
اور اگر مذکورہ چیزیں تین سے زیادہ ہوں تو مثلاً اگر اس نے یوں کہا "بعتُ ہٰذا او ہٰذا او ہٰذا او ہٰذا" اور یہ کہہ کر خریدار کو اختیار دیدیا تو یہ بیع درست نہ ہوگی اور جس کو خیار حاصل ہے اس کو ان میں سے کسی کے اختیار کرنے کا حق نہ ہوگا۔
دلیل :۔ خیار تعیین کو ضرورت کے تحت مشروع کیا گیا ہے۔ جس طرح ضرورت کے تحت خیار شرط کو مشروع کیا گیا ہے اور ضرورت تین سے پوری ہو جاتی ہے کیونکہ تین میں ادنیٰ، اوسط اور اعلیٰ تینوں درجوں کی چیزیں موجود ہیں اور چوتھا یہ زائد ہے اس کی ضرورت نہیں ہے۔
الحاصل خیار تعیین میں معقود علیہ یا معقود بہ اگرچہ مجہول ہوتا ہے لیکن چونکہ من لہ الخیار کے متعین ہونے کی بناء پر یہ جہالت نزاع نہ پیدا کرے گی اور جس جہالت سے نزاع واقع نہ ہو وہ مفسد نہیں ہوتی اس لئے یہ جہالت بھی مفضی الی النزاع نہ ہوگی۔
اور ماتن نے کہا خیار تعیین کی صورت میں عقد بیع اور عقد اجارہ دونوں استحساناً جائز ہیں اور اس خیار کو یعنی خیار تعیین کو خیار شرط کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا اور ضرورت کی بناء پر جس طرح خیار شرط مشروع ہے۔ اسی طرح خیار تعیین بھی مشروع ہے لیکن امام زفرؒ اور امام شافعیؒ قیاس کا اعتبار

کر کے کہتے ہیں کہ معقود علیہ اور معقود بہ کی جہالت کی بناء پر بیع اور اجارہ درست نہیں ہیں۔

وَفِی المَهرِ كَذٰلِكَ عِندَهُمَا اِن صَحَّ التَّخيِيرُ وَفِی النَّقدَينِ يَجِبُ الاَقَلُّ يَعنِی اِذَا دَخَلَ اَو فِی المَهرِ بِاَن يَقُولَ تَزَوَّجتُ عَلٰی هٰذَا اَو هٰذَا فَاَيُّهُمَا اَعطَاهَا صَحَّ عِندَهُمَا وَلٰكِن بِشَرطِ اَن يَصِحَّ التَّخيِيرُ بَينَ الشَّيئَينِ بِاَن يَكُونَ كُلٌّ مِنهُمَا دَائِرًا بَينَ النَّفعِ وَالضَّرِّ بِاختِلَافِ الجِنسِ اَوِ الصِّفَةِ بِاَن يَقُولَ عَلٰی اَلفٍ حَالَّةٍ اَوِ اَلفَينِ مُؤَجَّلَةٍ اَو يَقُولَ عَلٰی هٰذَا العَبدِ اَو هٰذَا العَبدِ فَاِنَّ كُلًّا مِن هٰؤُلَاءِ مُشتَمِلٌ عَلٰی نَفعٍ وَضَرٍّ وَعُسرٍ وَيُسرٍ فَيَصِحُّ التَّخيِيرُ فَيُعطِيهَا مَا شَاءَ وَاِن لَم يَصِحَّ التَّخيِيرُ بِاَن يَكُونَ بَينَ القَلِيلِ وَالكَثِيرِ مِن جِنسٍ وَاحِدٍ مِنَ النَّقدَينِ مَثَلًا يَقُولُ تَزَوَّجتُكِ عَلٰی اَلفِ دِرهَمٍ اَو اَلفَی دِرهَمٍ يَجِبُ الاَقَلُّ لَا مُحَالَةَ اِذ لَا فَائِدَةَ لِلزَّوجِ فِی هٰذَا الاِختِيَارِ بَل نَفعُهُ فِی اِعطَاءِ الاَقَلِّ البَتَّةَ وَلَم يُعتَبَر نَفعُهَا فِی قَبُولِ الكَثِيرِ لِاَنَّ الاَصلَ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ وَالمَالُ فِی النِّكَاحِ لَيسَ اَمرًا اَصلِيًّا حَتّٰی تُعتَبَرَ رِعَايَةُ الزِّيَادَةِ وَقَد فُهِمَ مِن هٰذَا التَّقرِيرِ اَنَّ قَيدَ فِی النَّقدَينِ اتِّفَاقِیٌّ لِاَنَّهُ اِذَا تَزَوَّجَ عَلٰی هٰذَا العَبدِ اَو هٰذَا العَبدِ يَجِبُ عِندَهُمَا العَبدُ الاَقَلُّ قِيمَةً هٰكَذَا قِيلَ وَهٰذَا كُلُّهُ عِندَهُمَا وَعِندَهُ يَجِبُ مَهرُ المِثلِ فِی كُلٍّ مِن هٰذِهِ المَسَائِلِ لِاَنَّهُ هُوَ المُوجِبُ الاَصلِیُّ فِی النِّكَاحِ وَالعُدُولُ عَنهُ اِلَی المُسَمّٰی اِنَّمَا يَكُونُ عِندَ مَعلُومِيَّةِ التَّسمِيَةِ وَلَم تُوجَد وَلٰكِن فِی صُورَةِ الاَلفِ الحَالَّةِ وَالاَلفَينِ النَّسِيئَةِ اِن كَانَ مَهرُ المِثلِ اَلفَينِ اَو اَكثَرَ فَالخِيَارُ لَهَا وَاِن كَانَ اَقَلَّ مِنَ اَلفٍ فَالخِيَارُ لِلزَّوجِ يُعطِيهَا اَيَّهُمَا شَاءَ۔

ترجمہ

اور صاحبینؒ کے نزدیک مہر میں بھی ایسا ہی (حکم) ہے اگر تخییر صحیح ہو اور نقدین میں جو سب سے کم ہو واجب ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ جب اَو کا کلمہ مہر میں داخل ہو مثلاً شوہر کہے کہ زوجتُ علیٰ ہٰذا وہٰذا، تو دو میں سے جو بھی مہر دیگا صحیح ہے لیکن صحیح شرطیہ ہے کہ یہ تخییر دو چیزوں کے درمیان دائر ہو یعنی نفع اور نقصان کے درمیان جنس یا صفت کے مختلف ہونے سے مثلاً یوں کہے علیٰ الف درہم او مأۃ دینار۔ یا کہے علیٰ الف حالۃٍ او الفین مؤجلۃً۔ یا کہے علیٰ ہٰذا العبد او ہٰذا العبد۔ کیونکہ مذکورہ بالا تمام مثالیں نفع نقصان تنگی اور آسانی پر مشتمل ہے لہٰذا تخییر صحیح ہے جو چاہے دیدے۔ اور اگر تخییر صحیح نہ ہو بایں طور کہ نقدین کے ایک جنس کے قلیل وکثیر کے درمیان دائمی ہو۔ مثلاً شوہر کہتا ہے تزوجتُ علیٰ الف درھم او علیٰ الفی درھم تو لا محالہ اقل واجب ہوگا۔ کیونکہ اس اختیار میں زوج کا کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ اقل مقدار دینے میں اس کا نفع ہے۔ عورت کا نفع معتبر نہیں ہے کثیر کے قبول کرنے میں کیونکہ اصل تو ذمہ سے بری ہوتا ہے اور نکاح میں مالی اصلی چیز نہیں ہے تاکہ زیادتی کی رعایت کا اعتبار کیا جائے۔ اس تقریر سے

یہ بات سمجھ میں آگئی ہوگی کہ نقدین کی قید محض اتفاقی ہے۔ کیونکہ جب شوہر نے شادی کی علیٰ ہٰذا العبد او علیٰ ہٰذا العبد تو صاحبینؒ کے نزدیک کم قیمت والا غلام واجب ہوگا ایسا ہی کہا گیا ہے مگر یہ صاحبینؒ کا قول ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ مہر مثل ہی نکاح میں موجب اصلی ہے اور اس مہر مسمیٰ کیطرف عدول اسوقت ہے جب مہر متعین اور معلوم ہو اور مذکورہ صورتوں میں پایا نہیں گیا البتہ صرف اس صورت میں کہ اس نے الالف الحالہ مہر مقرر کیا یا الالفین النسیۃ (ہزار نقد یا دو ہزار ادھار) اگر مہر مثل ہزار یا اس سے اکثر ہو تو عورت کو اختیار حاصل ہے اور اگر مہر مثل ایک ہزار سے کم ہے تو اختیار زوج کو حاصل ہے عورت کو دونوں مقداروں میں سے جو چاہے دیدے۔

تشریح کلمۂ او اگر مہر میں داخل ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ اَوْ تخییر کیلئے ہوگا مگر شرط یہ ہے کہ تخییر مفید اور درست ہو یعنی جن دو چیزوں میں کلمۂ او داخل کیا گیا ہے وہ دونوں چیزیں اختلافِ جنس یا اختلافِ وصف کی بناء پر نفع و نقصان آسانی و تنگی کے درمیان دائر ہوں۔

اختلافِ وصف :۔ مذکورہ مثال میں ایک نقد ہو، دوسرا ادھار ہو۔ اگرچہ دونوں کی جنس ایک ہو جیسے شوہر نے کہا تزوجتُ علیٰ الف حال اَوْ الفین مؤجلۃ (میں نے ایک ہزار نقد یا دو ہزار ادھار کے بدلے نکاح کیا۔

دوسری مثال تزوجتُ علیٰ ہٰذا العبد او ہٰذا العبد (میں نے اس غلام کے بدلے نکاح کیا یا اس غلام کے بدلے جبکہ دونوں غلاموں میں سے ایک غلام کم دام والا ہو۔ یعنی اس کی قیمت کم ہو اور دوسرا غلام اس سے زائد قیمت والا ہو۔ ان مثالوں میں سے ہر ایک مثال میں نفع و ضرر پایا جاتا ہے یا پھر تنگی اور آسانی کا فرق پایا جاتا ہے۔ لہٰذا ان جیسی مثالوں میں تخییر درست ہوگی اور جب جن مثالوں میں تخییر درست اور مفید ہے تو وہاں او کا کلمہ ہمیشہ تخییر کے معنے دیگا چنانچہ مذکورہ مثال میں شوہر کو اختیار حاصل ہے کہ جو رقم چاہے عورت کو دیدے کیونکہ اس جگہ اَوْ کا کلمہ مذکور ہے جس کا تقاضا تخییر کا ہے اور تخییر کے مطابق عمل کرنا ممکن بھی ہے اسلئے تخییر کا قائل ہونا واجب ہوگا لیکن اگر کسی جگہ تخییر کے معنے دینا مفید اور درست نہ ہو مثلاً تخییر نقود میں ہو اور نقود ایک ہی جنس کے ہوں۔ البتہ قلیل و کثیر کا ان میں فرق ہو جیسے کسی نے کہا تزوجتکِ علیٰ الف درہم او الفی درہم (میں نے ایک ہزار درہم یا دو ہزار درہم کے بدلے تجھ سے نکاح کیا۔ دوسری مثال تزوجتکِ علی الف دینار او الفی دینار (میں نے تجھ سے ایک ہزار دینار یا دو ہزار دینار کے بدلے نکاح کیا۔ تو شوہر کو اختیار حاصل نہ ہوگا یعنی اس کو تخییر کا حق حاصل نہ ہوگا بلکہ مذکورین میں سے جو رقم تعداد میں کم ہوگی وہی شوہر پر واجب ہوگی ورنہ پھر شوہر کو اختیار دینے کا کوئی مفاد نہ ہوگا جبکہ اس کا مفاد اسی میں ہے کہ اسے کم رقم خرچ کرنی پڑے۔

باقی رہی یہ بات کہ زائد رقم دینے میں عورت کا فائدہ ہے اور کم رقم دینے میں اس کا نقصان ہے لہٰذا اس صورت میں بھی تخییر مفید و درست ہے اور جب تخییر درست ہے تو کلمہ او کو تخییر کیلئے ہونا چاہئے اور شوہر کو اختیار حاصل ہونا چاہئے تھا۔

جواب :۔ اصل میں قاعدہ یہ ہے کہ شوہر اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو جائے کم رقم ادا کرنے پر بھی وہ ذمہ داری

بے نکل جاتا ہے۔ اس لئے شوہر پر کم رقم کا ادا کرنا واجب ہے اور جہاں تک عورت کے مفاد اور نفع کا تعلق ہے تو اس کا سیدھا سادہ جواب یہ ہے کہ باب نکاح میں مال (یعنی مہر) کوئی اصلی چیز نہیں ہے تاکہ زائد رقم دیکر عورت کے نفع کا لحاظ کیا جائے یعنی نکاح میں چونکہ مال اصلی چیز نہیں ہے اس لئے مال کی زیادتی کی رعایت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

وفی النقدین یجب الاقل الخ۔ اور اگر اَوْ کو دو نقود کے درمیان داخل کیا جائے تو اقل رقم واجب ہوگی۔ یہ متن ہے شارح نے اس کی تشریح میں فرمایا "من جنس واحد من النقدین" کہہ کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ عبارت وفی النقدین یجب الاقل سے تو معلوم ہوتا ہے کہ نقد خواہ کوئی بھی ہو اس میں جو کم ہوگی وہی شوہر پر واجب ہوگی۔ خواہ اَوْ کے پہلے اور بعد کی نقود ایک ہوں یا الگ الگ جنس کی ہوں۔ مثلاً مرد نے کہا تزوجت علی الف درہم او مأۃ دینار (میں نے ایک ہزار درہم یا ایک سو دینار کے عوض نکاح کیا)، تو ان دونوں میں سے جو رقم کم ہو شوہر کے ذمہ وہ رقم واجب ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تو شوہر کو اختیار حاصل ہے کہ جو رقم چاہے ادا کردے جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔

لہٰذا شارح ملا جیون نے من جنس واحد کہہ کر بات کو صاف کردیا ہے کہ اگر دونوں نقود ایک جنس کی ہوں۔ اَوْ کے پہلے اور بعد صرف درہم مذکور ہوں یا صرف دینار کا ذکر کیا گیا ہو۔ نیز ان کے اوصاف بھی مختلف نہ ہوں تب شوہر پر اقل رقم واجب ہوگی اور تخییر شوہر کو حاصل نہ ہوگی اور اگر اَوْ کے پہلے اور بعد کی ذکر کردہ نقود کی جنس مختلف ہوں یا جنس تو متحد ہو مگر اوصاف میں فرق ہو تو اس صورت میں شوہر اقل رقم دینے کا مستحق نہیں ہوگا بلکہ اس کو اختیار حاصل ہوگا لہٰذا من جنس واحد کہنے سے مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

بقول شارح مذکورہ بیان سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ متن کی عبارت وفی النقدین کی قید اتفاقی ہے احترازی قید نہیں ہے کیونکہ اقل مقدار کے واجب ہونیکا حکم نقدین کے علاوہ دو چیزوں کو کلمہ اَوْ کے ذریعہ ذکر کیا جائے جو ایک ہی جنس کی ہوں اور ان دونوں کی قیمتوں میں کمی بیشی کا فرق ہو تو صاحبین کے نزدیک اس میں بھی اقل شی واجب ہوگی اور شوہر کیلئے اختیار ثابت نہیں ہوتا جیسے کسی شخص نے کہا تزوجتک علیٰ ہٰذا العبد او ہٰذا العبد (میں نے تجھ سے اس غلام یا اس غلام کے عوض نکاح کیا جبکہ ان مذکورہ غلاموں میں سے ایک کی قیمت زائد ہے اور دوسرے کی اس سے کم قیمت ہے۔ تو شوہر پر کم قیمت والا غلام دینا واجب ہوگا۔ شارح نے فرمایا مہر کے مسئلے میں ابتک جو بیان کیا گیا ہے وہ تمام کا تمام صاحبینؒ کے قول کے مطابق ہے۔

اور امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو مذکورہ تمام صورتوں میں صرف مہر مثل کا حکم دیا جائے گا اور مہر مثل اگر مقدار اقل سے کم ہو تو مقدار اقل ہی واجب ہوگی۔ اور اگر مقدار اکثر سے مہر زائد ہے تو مقدار اکثر واجب ہوگی اور مہر اگر مقدار اقل و مقدار اکثر کے درمیان ہے تو پھر مہر مثل واجب ہوگا۔ مثلاً اس نے علیٰ ہٰذا العبد او علیٰ ہٰذا العبد کہہ کر کسی عورت سے نکاح کیا جبکہ ایک غلام کی قیمت دوسرے سے کم ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک مہر مثل واجب ہوگا۔ اور مہر مثل اگر کم دام والے غلام سے کم ہو تو کم دام والا غلام دینا واجب ہوگا کیونکہ شوہر عورت کو اس کے مہر مثل سے زائد دینے

پر راضی ہوگئی ہے اور مہر مثل اگر زائد رقم والے غلام سے بھی زائد مقدار میں ہو تو شوہر کے ذمہ وہ مقدم واجب ہوگا جو دونوں غلاموں میں سے زائد قیمت والا ہو اسلئے کہ عورت مہر مثل سے کم پر راضی ہو چکی ہے اور اگر مہر مثل دونوں کی قیمتوں کے درمیان ہو تو اس وقت مہر مثل ہی واجب ہوگا۔

البتہ اگر شوہر نے یہ کہا "تزوجتک علی الف حالۃ او الفین نسیئۃ" (میں نے تجھ سے ایک ہزار نقد یا دو ہزار ادھار پر نکاح کیا)، تو اس صورت مہر مثل کا حکم دیا جائے گا۔ مگر امام صاحبؒ نے اس صورت میں فرمایا کہ اگر مہر مثل دو یا دو ہزار سے زائد ہو تو پھر عورت کو اختیار حاصل ہوگا کہ ان دونوں میں سے جو رقم چاہے لے لے۔ یعنی ایک ہزار نقد لے لے یا دو ہزار ادھار لے لے کیونکہ عورت بہر حال مہر مثل سے کم پر راضی ہے اور چونکہ دونوں ہی صورتوں میں مرد پر تبرع کا برتاؤ کرنیوالی ہے لہٰذا شوہر کو کوئی اختیار حاصل نہ ہوگا۔

اور مہر مثل اگر ایک ہزار سے کم ہو تو پھر شوہر کو اختیار حاصل ہوگا کہ وہ ایک ہزار نقد ادا کر دے یا پھر دو ہزار ادھار دیدے اس لئے کہ شوہر بیوی کو مہر مثل سے زائد دینے پر راضی ہوگیا ہے۔ اور چونکہ دونوں صورتوں میں شوہر تبرع ہی کر رہا ہے۔ ایک ہزار نقد کی صورت میں تبرع یہ ہے کہ وہ نقد ہی دے رہا ہے یہی اس کا تبرع ہے۔ اور دو ہزار ادھار والی صورت میں تبرع اس طرح ہے کہ وہ مہر مثل سے ایک ہزار زائد دے رہا ہے اسی وجہ سے عورت کو کوئی اختیار حاصل نہیں ہے۔ اور اگر مہر مثل درمیانی ہو یعنی ایک ہزار سے زائد اور دو ہزار سے کم مقدار میں ہو تو عورت کیلئے مہر مثل واجب ہوگا۔

امام صاحبؒ کی دلیل:۔ نکاح کے باب میں موجب اصلی مہر مثل ہے کیونکہ مہر مثل ہی بضع کے مساوی ہوتا ہے۔ اور مہر مثل کو چھوڑ کر متعین شدہ مہر کی جانب اس وجہ سے رجوع کیا جاتا ہے کہ وہ متعین اور معلوم ہے اور جہاں کلمہ او داخل ہو وہاں مہر متعین اور معلوم نہیں ہوتا اور ایسی حالت میں مہر مثل کی جانب رجوع کرنا واجب ہے کیونکہ اصلی موجب وہی ہے۔

وَفِی الْکَفَّارَۃِ یَجِبُ اَحَدُ الْاَشْیَاءِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلْبَعْضِ یَعْنِیْ اَنَّ فِیْ کُلِّ کَفَّارَۃٍ وَرَدَ فِیْہَا بَیْنَ الْاَشْیَاءِ بِکَلِمَۃِ اَوْ کَمَا فِیْ کَفَّارَۃِ الْیَمِیْنِ مِنْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی اِطْعَامُ عَشَرَۃِ مَسَاکِیْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَہْلِیْکُمْ اَوْ کِسْوَتُہُمْ اَوْ تَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ وَکَمَا فِیْ کَفَّارَۃِ حَلْقِ الرَّاْسِ مِنْ عُذْرٍ مِنْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی فَفِدْیَۃٌ مِنْ صِیَامٍ اَوْ صَدَقَۃٍ اَوْ نُسُکٍ وَکَمَا فِیْ کَفَّارَۃِ جَزَاءِ الصَّیْدِ مِنْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ یَحْکُمُ بِہٖ ذَوَا عَدْلٍ مِنْکُمْ ہَدْیًا بَالِغَ الْکَعْبَۃِ اَوْ کَفَّارَۃٌ طَعَامُ مَسَاکِیْنَ اَوْ عَدْلُ ذٰلِکَ صِیَامًا یَجِبُ عِنْدَنَا اَحَدُ الْاَشْیَاءِ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِبَاحَۃِ فَلَوْ اَدَّی الْکُلَّ لَا یَقَعُ عَنِ الْکَفَّارَۃِ اِلَّا وَاحِدٌ وَالْبَاقِیْ تَبَرُّعٌ وَاِنْ عَطَّلَ الْکُلَّ یُعَاقَبُ عَلٰی وَاحِدٍ مِنْہَا بِخِلَافِ الْبَعْضِ وَہُمُ الْعِرَاقِیُّوْنَ وَالْمُعْتَزِلَۃُ فَاِنَّ الْکُلَّ وَاجِبٌ عِنْدَہُمْ عَلٰی سَبِیْلِ الْبَدَلِ فَاِنْ فَعَلَ اَحَدَہَا سَقَطَ وُجُوْبُ بَاقِیْہَا وَاِنْ اَدَّی الْکُلَّ یَقَعُ الْکُلُّ وَاجِبًا وَاِنْ عَطَّلَ الْکُلَّ یُعَاقَبُ عَلَی الْجَمِیْعِ قُلْنَا ہٰذَا خِلَافُ وَضْعِ اللُّغَۃِ وَالشَّرْعِ فَلَا یُعْتَبَرُ۔

ترجمہ اور کفارہ میں چند امور میں سے کوئی ایک واجب ہوتا ہے اس میں بعض کا اختلاف بھی ہے یعنی ہر اس کفارہ میں کہ جس میں چند چیزوں کے درمیان تردید کلمہ او کے ذریعہ کی گئی ہو جیسا کہ کفارۂ یمین میں۔ اللہ تعالیٰ کے قول اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ماتطعمون اہلیکم اوکسوتہم او تحریر رقبۃ۔ اور حاجی کیلئے کسی عذر کی بناء پر حلق راس کر لینے میں اللہ تعالیٰ کے قول ففدیۃ من صیام او صدقۃ اونسک۔ اور جیسے جزاء صید کے کفارہ کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کے قول فجزاء مثل ماقتل من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم ہدیًا بالغ الکعبۃ اوکفارۃ طعام مساکین اوعدل ذٰلک صیامًا۔ ہمارے نزدیک اباحت کے طور پر ان اشیاء میں سے کوئی ایک واجب ہوگی۔ پس اگر کسی نے کل کو ادا کر دیا تو کفارہ میں صرف ایک شمار ہوگی اور باقی اس کی طرف سے تبرع سمجھا جائیگا اور اگر سب کی سب کو معطل کر دیا یعنی کوئی نہ دیا تو ان میں سے ایک پر سزا پائے گا بخلاف بعض علماء عراق اور معتزلہ کے کہ ان کے نزدیک سب کے سب کفارہ میں واجب ہوں گے اور اگر اس نے تمام کے تمام کو معطل کر دیا تو تمام پر سزا پائے گا۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ وضع لغت اور شرع دونوں کے خلاف ہے لہٰذا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

تشریح **کلمۂ او کفارات میں**:۔ کلمۂ او چونکہ انشاء کے مقام میں تخییر کے معنٰی دیتا ہے۔ اس کفارات کے مقام پر جن جن چیزوں کو ذکر کیا جائے گا ہمارے نزدیک ان میں سے صرف ایک ہی واجب ہوگی۔ اور کفارہ ادا کرنیوالے کو اختیار حاصل ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک چیز کو کفارہ پر ادا کر دے۔

اختلاف:۔ اس بارے میں علماء عراق اور بعض معتزلہ کا اختلاف ہے۔ مثال کے طور پر کفارہ یمین کو لے لیجئے۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "لایؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ماتطعمون اہلیکم اوکسوتہم او تحریر رقبۃ (سورۂ مائدہ) حق تعالیٰ تمہاری لغو قسموں پر مواخذہ نہیں کریں گے لیکن جس قسم کو تمہارے ایمان نے مضبوط عقد کیا ہو گا ان کا مواخذہ کریں گے تو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے اوسط درجہ کا کھانا جو تم اپنے اہل و عیال کو کھلاتے ہو، یا ان کو کپڑا پہنانا ہے یا غلام کا آزاد کرنا ہے۔

مذکورہ بالا آیت میں باری تعالیٰ نے قسم کا کفارہ تین باتوں کے ساتھ ذکر فرمایا ہے۔ اول دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا کھلانا۔ دوئم۔ دس مساکین کو کپڑا دینا۔ سوئم۔ ایک غلام کو آزاد کرنا۔ لہٰذا جس پر قسم کا کفارہ واجب ہو وہ ان میں سے کوئی ایک کفارہ ادا کر سکتا ہے۔ دوسری جگہ کفارہ کا ذکر اس طرح فرمایا گیا ہے فمن کان منکم مریضًا او بہ اذًی من راسہ ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک (سورۂ بقرہ) پس اے حج کرنے والو تم میں سے جو شخص مریض ہو یا اس کو سر کا عارضہ ہو تو اس کے ذمہ فدیہ کی ادائیگی ہے روزہ رکھ کر یا صدقہ کر کے یا قربانی کے ذریعہ۔

حج کرنیوالا احرام کی حالت میں ہو اور کسی عذر کی بناء پر اس نے سر کا بال اتروا دیا یعنی سر منڈا دیا اس کو اس جرم کی سزا میں کفارہ ادا کرنا ہوگا اور کفارہ میں تین امور کو ذکر کیا گیا ہے (۱) تین روزہ رکھنا (۲) چھ مسکینوں کو صدقہ دے۔ جس کی مقدار ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں یا ایک صاع کھجور ادا کرے یا پھر ایک بکری کو ذبح کر دے اور جس پر یہ کفارہ واجب ہو وہ ان تینوں میں سے کوئی ایک کفارہ ادا کر سکتا ہے۔

بحالت احرام اگر محرم نے شکار کرلیا تو اس بارے میں ارشادِ باری ہے " یا ایہا الذین اٰمنوا لا تقتلوا الصید وانتم حُرُم ومن قتلہ متعمداً فجزاءٌ مثل ما قتل من النعم یحکم بہ ذوا عدلٍ منکم ہدیاً بالغ الکعبۃ او کفارۃ طعام مساکین او عدل ذٰلک صیاماً لیذوق وبال امرہٖ (مائدہ) اے ایمان والو تم بحالت احرام کسی شکار کو قتل مت کرو اور تم میں سے جو شخص عمداً قتل کردیگا تو جو جانور قتل کیا ہے اس کے مثل کا بدلہ دینا ہوگا اور اس کا فیصلہ تم میں سے دو عادل آدمی کریں گے جو اس سے واقفیت رکھتے ہوں اور اس ہدی کو بطور نیاز کعبہ تک پہنچایا جائے گا یا پھر چند مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے یا اس کے مطابق یعنی مساوی اس کو روزہ رکھنا ہوگا تاکہ وہ اپنے کئے کی سزا چکھ لے "

مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے احرام کی حالت میں کسی جانور کو قتل کردیا تو دو عادل آدمی اس کی قیمت کا تخمینہ لگائیں۔ اگر اس قیمت میں کوئی ہدی کا جانور خریدا جاسکتا ہو تو اس محرم کو کفارہ ادا کرنے کیلئے تین باتوں میں سے کسی ایک کا ادا کرنیکا اختیار حاصل ہے۔ اوّل ہدی کا جانور خریدلے (ہدی کے جانور معروف ہیں یعنی بکری، گائے اور اونٹ) ان کو خریدلے اور لیجاکر سرزمینِ مکہ میں اس کو ذبح کردے۔ دوم یا اس قیمت سے گیہوں یا دوسرا اناج خریدلے اور فقراءِ مکہ پر تقسیم کردے جس کی مقدار نصف صاع گیہوں یا ایک صاع دوسرے غلہ کے حساب سے ہر ایک فقیر کو ادا کردے۔ سوم کفارہ یہ ہے کہ ہر مسکین کے غلہ کے بدلے یہ شخص ایک روزہ رکھے۔ اور اگر اس رقم کے بدلے جو دو عادل آدمیوں نے اس کے جانور کے بدلے تجویز کیا ہے، ہدی کا جانور نہ خریدا جاسکے یعنی قیمت کم ہو اور ہدی کی قیمت زائد ہو تو پھر مساکین کا کھانا یا اس کے بقدر روزے رکھنے کا اس کو اختیار ہے۔ دونوں میں سے ایک ادا کردے۔

حاصل یہ کہ صید کے قتل کی سزا یعنی کفارہ اس کو بھی کلمۂ اَوْ کے ذریعہ قرآن میں ذکر کیا گیا ہے اس لئے محرم کو ان تین کفارات میں سے کسی ایک کفارہ کے ادا کرنیکا اختیار حاصل ہے۔ لہٰذا احناف کے نزدیک اسی کلمۂ اَوْ کی وجہ سے تینوں کفارات میں سے کسی ایک کفارہ کا ادا کرنا واجب ہوگا اور تینوں میں سے کسی ایک کفارہ کی تعیین کا حق مبتلا بہ کو حاصل ہے کہ وہ اپنے فعل سے اس کی تعیین کردے قول سے تعیین کا اعتبار نہیں ہے۔ فرض کیجئے اگر اس شخص نے تینوں کفارات کو ادا کردیا جیسے کفارۂ قسم میں غلام بھی آزاد کردیا، مساکین کو کھانا بھی کھلادیا تو کفارہ کے نام پر صرف ایک ہی کا شمار کیا جائے گا جو قیمت کے لحاظ سے اعلیٰ ہو اور باقی دو کفارے نہیں بلکہ تبرع شمار ہوں گے اور اگر تینوں کو ادا نہ کیا بلکہ ان کی ادائیگی ترک کردی تو صرف ایک کے ادا نہ کرنیکا گنہگار سمجھا جائے گا اور اسی کی سزا بھی دی جائے گی اس لئے کہ اس نے صرف ایک واجب کے ترک کا ارتکاب کیا ہے البتہ اتنی رعایت ضرور کی جائے گی کہ مذکورہ امور میں سے جو ادنیٰ درجہ کا ہوگا اس کی سزا دی جائے گی کیونکہ اس نے ایک کفارہ کی ادائیگی میں کوتاہی کی ہے۔

علماء عراق اور بعض معتزلہ نے کہا بطور کفارہ علیٰ سبیل البدلیت تینوں کفارے واجب ہیں اور اگر ان میں سے کسی ایک کفارہ کو اس نے ادا کردیا تو باقی دونوں کفارے اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائیں گے۔ اور اگر اس نے تمام کفارے ادا کردیئے تو وہ ان کے نزدیک جمیع کفارات کا ادا کرنیوالا شمار کیا جائے گا۔ تبرع کا کوئی سوال نہیں۔

الجواب من جانب احناف :۔ احناف کیطرف سے معتزلہ اور علماء عراق کو جواب دیا گیا ہے کہ آپ کا یہ مسلک لغت اور شرع دونوں کے خلاف ہے اس وجہ سے او کا کلمہ احد الاشیاء کے لئے وضع کیا گیا ہے، جمع بین الاشیاء کیلئے نہیں آتا۔ لہٰذا او کے ذریعہ مذکورہ امور میں سے صرف ایک شئی واجب ہوگی نہ کہ تمام اشیاء

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ حَقِيقَةِ كَلِمَةِ اَوْ شَرَعَ فِي مَجَازِهَا فَقَالَ وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى اَنْ يُقَتَّلُوا اَوْ يُصَلَّبُوا لِلتَّخْيِيرِ عِنْدَ مَالِكٍ وَعِنْدَنَا بِمَعْنَى بَلْ تَمَامُ الْآيَةِ اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُقَتَّلُوا اَوْ يُصَلَّبُوا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ فَاِنَّ اللّٰهَ تَعَالَى قَدْ نَقَلَ لِلْمُحَارِبِيْنَ وَلِسَاعِي الْفَسَادِ اَعْنِي قُطَّاعَ الطَّرِيقِ اَرْبَعَةَ اَجْزِيَةٍ مِنَ الْقَتْلِ وَالصَّلْبِ وَقَطْعِ الْاَيْدِي وَالْاَرْجُلِ مِنْ خِلَافٍ وَالنَّفْيِ مِنَ الْاَرْضِ بِطَرِيقِ التَّرْدِيدِ بِكَلِمَةِ اَوْ فَمَالِكٌ يَقُولُ اِنَّهَا عَلَى حَالِهَا فَيَتَخَيَّرُ الْاِمَامُ بَيْنَهَا وَعِنْدَنَا بِمَعْنَى بَلْ لِلْاِضْرَابِ عَنْ كَلَامٍ وَشُرُوعٍ فِي آخَرَ لِاَنَّ جِنَايَاتِ قُطَّاعِ الطَّرِيقِ كَانَتْ عَلَى اَرْبَعَةِ اَنْوَاعٍ اَعْنِي اَخْذَ الْمَالِ فَقَطْ وَالْقَتْلَ فَقَطْ وَالْقَتْلَ وَاَخْذَ الْمَالِ جَمِيعًا وَالتَّخْوِيفَ فَقَطْ مِنْ غَيْرِ قَتْلٍ وَاَخْذِ مَالٍ فَقَابَلَ بِهٰذِهِ الْجِنَايَاتِ الْاَجْزِيَةَ الْاَرْبَعَ وَلٰكِنْ لَمْ يَذْكُرِ الْجِنَايَاتِ فِي النَّصِّ اِعْتِمَادًا عَلَى فَهْمِ الْعَاقِلِيْنَ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْجَزَاءَ اِنَّمَا يَكُونُ عَلَى حَسْبِ الْجِنَايَةِ فَغَلَظُهَا بِغَلَظِهِ وَخِفَّتُهَا بِخِفَّتِهِ وَلَا يَلِيقُ مِنَ الْحَكِيمِ الْمُطْلَقِ اَنْ يُجَازِيَ اَغْلَظَ الْجِنَايَةِ بِاَخَفِّ الْجَزَاءِ وَبِالْعَكْسِ فَكَانَ تَقْدِيرُ عِبَارَةِ الْقُرْاٰنِ اَنْ يُقَتَّلُوا اِذَا قَتَلُوا فَقَطْ بَلْ يُصَلَّبُوا اِذَا ارْتَفَعَتِ الْمُحَارَبَةُ بِقَتْلِ النَّفْسِ وَاَخْذِ الْمَالِ بَلْ تُقَطَّعُ اَيْدِيهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ اِذَا اَخَذُوا الْمَالَ فَقَطْ بَلْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ اِذَا خَوَّفُوا الطَّرِيقَ وَقَدْ وَرَدَ هٰذَا الْبَيَانُ بِعَيْنِهِ بِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَّهُ وَادَعَ اَبَا بُرْدَةَ اَنْ لَا يُعِيْنَهُ وَلَا يُعِيْنَ عَلَيْهِ فَجَاءَهُ اُنَاسٌ يُرِيْدُوْنَ الْاِسْلَامَ فَقَطَعَ اَصْحَابُ اَبِي بُرْدَةَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيقَ فَنَزَلَ جِبْرَئِيلُ بِالْحَدِّ فِيهِمْ اَنَّ مَنْ قَتَلَ وَاَخَذَ الْمَالَ صُلِبَ وَمَنْ قَتَلَ وَلَمْ يَاْخُذِ الْمَالَ قُتِلَ وَمَنْ اَخَذَ الْمَالَ وَلَمْ يَقْتُلْ قُطِعَتْ يَدُهُ وَرِجْلُهُ مِنْ خِلَافٍ وَمَنْ اَفْرَدَ الْاِخَافَةَ نُفِيَ مِنَ الْاَرْضِ وَلٰكِنْ حَمَلَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ قَوْلَهُ مَنْ قَتَلَ وَاَخَذَ الْمَالَ صُلِبَ عَلَى اخْتِصَاصِ الصَّلْبِ بِهٰذِهِ الْحَالَةِ لَا اخْتِصَاصِ هٰذِهِ الْحَالَةِ بِالصَّلْبِ بِحَيْثُ لَا يَجُوزُ فِيهَا غَيْرُهُ بَلْ اَثْبَتَ لِلْاِمَامِ الْخِيَارَ فِي اَرْبَعَةٍ اِنْ شَاءَ قَطَعَ ثُمَّ قَتَلَ اَوْ صَلَبَ وَاِنْ شَاءَ قَتَلَ اَوْ صَلَبَ مِنْ غَيْرِ قَطْعٍ لِاَنَّ الْجِنَايَةَ تَحْتَمِلُ الْاِتِّحَادَ وَالتَّعَدُّدَ فَتُرَاعِي كِلْتَا الْجِهَتَيْنِ فِيهِ وَالْمُرَادُ مِنَ النَّفْيِ لَيْسَ الْجَلَاءَ عَنِ الْوَطَنِ كَمَا يُوهِمُهُ الظَّاهِرُ بَلِ النَّفْيُ عَنِ الظُّهُوْرِ عَلَى وَجْهِ الْاَرْضِ بِاَنْ يُحْبَسُوْا حَتّٰى يَتُوبُوا

ترجمہ

اور پھر کلمۂ او کے حقیقی معنے بیان کرنے کے بعد مصنفؒ نے اس کے مجازی معنیٰ کو بیان فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ کے قول ان یقتلوا او یصلبوا (وہ قتل کر دیئے جائیں یا سولی دیدیئے جائیں) میں کلمۂ او امام مالکؒ کے نزدیک تخییر کیلئے ہے اور ہمارے نزدیک بل کے معنے میں ہے۔ پوری آیت اس طرح پر ہے "انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیہم من خلاف او ینفوا من الارض (پ مائدہ)

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے جنگ کرنیوالے، فساد کی کوشش کرنیوالے، قطاع الطریق (ڈاکو) کیلئے چار جزائیں قتل، سولی، ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹنا اور اس مقام سے باہر نکالدینا بیان فرمایا ہے۔ اور کلمۂ او کے ساتھ تردید کے طور پر بیان فرمایا ہے۔ پس امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہاں کلمۂ او اپنی اصلی حالت پر قائم ہے لہٰذا خلیفۂ وقت کو ان میں اختیار ہے اور ہمارے نزدیک کلمۂ او بل کے معنے میں ہے۔ ایک کلام سے اعراض کرنے اور دوسرے میں شروع ہونیکے لئے آتا ہے کیونکہ قطاع الطریق کے جرائم چار طرح کے ہوتے ہیں۔ اخذ المال فقط، القتل فقط، القتل واخذ المال اور تخویف فقط بغیر قتل کئے، اور اخذ المال۔ پس ان چاروں قسم کی جنایتوں کے مقابل چار جزائیں تجویز ہوئیں لیکن نص میں جنایتوں کا ذکر نہیں کیا گیا عقل والوں کی فہم پر اعتماد کرتے ہوئے کیونکہ جزا جرم کے مطابق ہوتی ہے پس جزاء غلیظ ہوگی جرم کے غلیظ ہونے سے اور سزا خفیف ہوگی جرم کے خفیف ہونیکی صورت میں اور حکیم مطلق کی شان سے بعید ہے کہ غلیظ ترین جرم کی سزا خفیف ترین تجویز کرے یا اس کا عکس تجویز کرے۔ پس قرآن مجید کی عبارت کی تقدیر یہ ہے" ان یقتلوا اذا قتلوا فقط بل یصلبوا اذا ارتفعت المحاربۃ بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ایدیہم وارجلہم اذا اخذوا المال فقط بل ینفوا من الارض اذا اخوفوا الطریق"۔ انکی سزا یہ ہے کہ وہ قتل کر دیئے جائیں جب وہ صرف قتل کریں بلکہ وہ سولی پر چڑھا دیئے جائیں جب جنگ کا شعلہ قتل نفس اور اخذ مال کیوجہ سے بلند ہو جائے بلکہ ان کے ہاتھ پیر کاٹ

دیئے جائیں جب وہ صرف مال چھین لیں بلکہ جلاوطن کر دیئے جائیں جب راستے میں محض ڈرائیں دھمکائیں اور بعینہٖ یہی بیان نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ابو بردہ سے مصالحت کی تھی کہ وہ نہ حضورؐ کی مدد کریگا اور نہ وہ حضورؐ کے خلاف دوسروں کی مدد کریگا۔ اس کے بعد کچھ لوگ آپ کی خدمت میں اسلام لانیکے ارادہ سے حاضر ہوئے پس ابو بردہ کے ساتھیوں نے ان پر راستے میں ڈاکہ ڈالا تو حضرت جبرئیلؑ ان پر حد کا حکم لیکر نازل ہوئے کہ جس نے قتل کیا اور مال لوٹ لیا اسے سولی دی جائے اور جس نے قتل کیا مگر مال نہیں لوٹا تو اسے قتل کیا جائے۔ اور جس نے مال لوٹ لیا مگر قتل نہیں کیا تو اس کے ہاتھ پیر خلاف میں کاٹ دیئے جائیں اور جس نے صرف ڈرایا دھمکایا وہ جلاوطن کر دیا جائے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ نے قول "من قتل واخذ المال صُلب" کو اس پر محمول فرمایا ہے کہ صلب اسی حالت کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس بات پر محمول نہیں کیا کہ یہ حالت صلب ہی کے ساتھ مخصوص ہے کہ غیر صلب جائز نہ ہو بلکہ امام صاحبؒ نے خلیفۂ وقت کو اختیار دیا ہے کہ وہ ان چار سزاؤں میں سے جو سزا تجویز کرے جائز ہے۔ اگر امام چاہے تو پہلے قطع کر دے پھر قتل کرے یا سولی دیدے

اور اگر چاہے تو قتل کردے یا سولی دیدے اور قطع نہ کرے اس لئے کہ جنایت اتحاد کا احتمال رکھتی ہے اور تعدد کا بھی۔ لہٰذا دونوں جہتوں کی رعایت کرسکتا ہے۔ نفی سے مراد جلاوطنی نہیں ہے جیساکہ ظاہر کلام سے وہم ہوتا ہے۔ بلکہ سرزمین پر کھلے بندوں رہنے سے باز رکھنا مقصود ہے کہ ان کو قید میں ڈال دیا جائے تاکہ وہ توبہ کرلیں۔

تشریح

کلمۂ اَوْ کے مجازی معنے کا بیان :۔ کلمۂ اَوْ کے معنے حقیقی بیان کرنے کے بعد ماتن نے یہاں سے اس کے مجازی معانی کو ذکر فرمایا ہے۔ باری تعالیٰ کا قول "ان یقتلوا اَوْ یصلبوا الخ (وہ قتل کیے جائیں یا سولی دیدیئے جائیں) اس قول میں کلمۂ اَوْ امام مالکؒ کے نزدیک اپنی حقیقت پر ہے لیکن تخییر کیلئے مگر ہمارے نزدیک اس جگہ کلمۂ او بمعنیٰ بل استعمال کیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ربانی ہے" انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فساداً ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف او ینفوا من الارض" (مائدہ) (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرتے ہیں ان کو قتل کردیا جائے یا ان کو سولی پر چڑھا دیا جائے یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹ دیئے جائیں یا پھر ان کو جلاوطن کردیا جائے۔

مذکورہ بالا آیت میں باری تعالیٰ نے لڑائی کرنے والوں اور ڈاکوؤں کی سزا تجویز فرمائی ہے کہ سزائیں چار تجویز فرمائی گئی ہیں اور کلمۂ اَوْ کے ذریعہ ان کا ذکر کیا گیا ہے۔ چار سزائیں یہ ہیں۔ قتل کرنا، سولی پر چڑھا کر مار ڈالنا، داہنا ہاتھ اور بایاں پیر کاٹ دینا، وطن سے باہر نکال دینا۔

اختلافی اقوال :۔ اس بارے میں امام مالکؒ نے فرمایا کہ کلمۂ اَوْ اپنی حقیقت پر ہے جو علیٰ سبیل التخییر چاروں امور پر دال ہے۔ لہٰذا امام المسلمین کو اختیار حاصل ہوگا کہ وہ ان چاروں میں سے کسی کو نافذ کردے۔

احناف کی رائے :۔ اس بارے میں احناف کی رائے یہ ہے کہ اس جگہ کلمۂ او اپنی حقیقت پر نہیں ہے۔ بلکہ مجازاً بمعنے بل ہے۔ جیسے اَوْ اشدُّ قسوۃ میں کلمۂ او بل کے معنے میں ہے اور بَلْ اور اَوْ کے درمیان مناسبت بھی پائی جاتی ہے یعنی جس طرح کلمۂ بل کے ذریعہ اول کلام سے اعراض اور آخر کلام کا اثبات ہوتا ہے اسی طرح اَوْ کے اندر بھی اس تعیین سے اعراض کیا جاتا ہے جو پہلے کلام میں ثابت ہے۔ یعنی اَوْ سے پہلے جو شئے مذکور ہوتی ہے وہ کلمۂ او سے پہلے متعین اور ثابت ہوتی ہے۔ اور جب کلمۂ اَوْ اس پر داخل ہوجاتا ہے تو اس ثابت شدہ سے اعراض کرلیا جاتا ہے۔ اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کلمۂ او سے پہلے اور بعد کی دونوں اشیاء متعین نہیں رہ جاتیں بلکہ مذکورین میں سے کوئی ایک مراد لی جاتی ہے اسلئے ثابت ہوگیا کہ کلمۂ اَوْ اور کلمۂ بل دونوں کے درمیان مناسبت پائی جاتی ہے لہٰذا اَوْ کو مجازاً بل کے معنے میں لینا جائز ہوگیا۔ اَوْ کو بل کے معنے میں لینے کے بعد معنے ہوں گے کہ ڈاکوؤں کے چار احوال ہیں۔ صرف لوگوں کا مال چھین لینا۔ صرف قتل کردینا۔ مال چھین لینا اور قتل بھی کردینا۔ راہ گیروں کو صرف ڈرانا اور دھمکانا، ان کے مال اور انکی جان سے کوئی تعارض نہ کرنا۔ حق تعالیٰ شانہ نے ڈاکوؤں کے ان چار حالات پر چار احکام نازل فرمائے ہیں۔ اسلئے کہ سزا جرم کے

مطابق ہوتی ہے۔ جرم ہلکا ہے تو سزا بھی ہلکی ہوگی، اور جرم بڑا اور خطرناک ہے تو اس کی سزا بھی بڑی ہوگی۔ بہرحال جرم کے مطابق سزا دی جاتی ہے۔ اس لئے اس جگہ اَوْ کے معنیٰ تخییر کیلئے لینا مناسب نہ ہوگا کیونکہ باری تعالےٰ حکیم ہیں اور حکیم جرم کے مطابق ہی سزا تجویز کرتا ہے۔ اور اَوْ کو تخییر کیلئے ماننے میں لازم آتا ہے کہ فرض کیجئے ڈاکوؤں نے کسی کو قتل بھی کیا اور اس کا مال واسباب بھی چھین لیا ہو۔ جرم سخت ہے۔ اور امام المسلمین ان کو صرف جلاوطنی کی سزا تجویز کردے تو لازم آئے گا کہ جرم سخت اور سزا اس کی ہلکی ہے جو حکمت کے خلاف ہے۔ اسی طرح فرض کیجئے ڈاکوؤں نے کسی کو صرف ڈرانے دھمکانے پر اکتفاء کیا ہو اور امام المسلمین ان کو قتل کرادے تو جرم ہلکا اور سزا سخت ہوگی۔

ایک سوال: جرم کا تقابل سزا سے کرنا درست نہیں۔ کیونکہ تقابل کا تقاضا تو یہ ہے کہ آیت میں جرم اور سزا دونوں کا ذکر کیا جائے جبکہ آیت میں سزائیں مذکور ہیں جرم کا تذکرہ نہیں ہے اسلئے جرم اور سزا کے درمیان تقابل کیوں کر درست ہوگا؟

جواب: شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اہل عقل کی فہم وفراست پر اعتماد کرکے جرائم کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ جرائم کا ذکر آیت میں حکماً موجود ہے حقیقتہً اگرچہ مذکور نہیں ہے۔

مذکورہ بالا بحث کا حاصل یہ نکلا کہ اَوْ کے ذریعہ یہاں تخییر کے معنیٰ ممکن نہیں ہے اسلئے کلمۂ اَوْ کو اس جگہ مجازاً بل کے معنیٰ میں لے لیا گیا ہے اور آیت کی تقدیر اس طرح پر ہوگی "ان یقتلوا اذا قتلوا بل یصلبوا اذا ارتفعت المحاربۃ بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ایدیھم وارجلھم اذا اخذوا المال بل ینفوا من الارض اذا خوفوا الطریق"۔

مطلب یہ ہوا کہ ڈاکوؤں کو قتل کی سزا دی جائے جب وہ صرف قتل کا ارتکاب کریں بلکہ ان کو سولی پر چڑھادیا جائے جب وہ قتل کریں اور مال چھین لیں۔ بلکہ ان کا داہنا ہاتھ اور بایاں پیر کاٹ دیا جائے جب وہ صرف مال لوٹنے پر اکتفاء کریں بلکہ ان کو جلاوطن کردیا جائے جب وہ راستہ میں مسافروں کو ڈرائیں دھمکائیں۔

اس کی تصدیق اور تائید حدیث رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے بھی ہوتی ہے۔ آپ نے حضرت ابوبردہؓ سے صلح کی تھی اور شرط یہ عائد فرمائی تھی کہ وہ یعنی ابوبردہ آپ کی مدد کریں نہ آپ کے مقابلے میں آپ کے دشمنوں کی مدد کریں۔ ایک مرتبہ کچھ لوگ آپ کی خدمت میں اسلام قبول کرنے کے ارادہ سے حاضر ہوئے۔ راستہ میں ابوبردہ کے ساتھیوں نے ان پر حملہ کیا تو بذریعۂ وحی ان کے بارے میں حکم نازل ہوا کہ ان میں سے جن لوگوں نے قتل کرنے اور مال چھیننے کا جرم کیا ہے ان کو سولی پر لٹکا دیا جائے اور جن لوگوں نے صرف قتل کا ارتکاب کیا ہے مال وغیرہ نہیں لوٹا تو ان کو قتل کرنے پر اکتفاء کیا جائے۔ اور جن لوگوں نے صرف مال چھین لیا ہے قتل وغیرہ کچھ نہیں کیا ہے تو ان کا داہنا ہاتھ اور بایاں پیر کاٹ دیا جائے۔ اور اگر صرف ڈرایا دھمکایا ہے تو اس کو وطن سے باہر نکال دیا جائے۔ مذکورہ روایت سے بھی احناف کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ ہر سزا جرم کے مطابق ہے اور یہ کہ ہر جرم کی سزا الگ ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ جیسا امام مالکؒ کا قول ہے کہ امام وقت کو ان چاروں سزاؤں میں سے کسی ایک

کو نافذ کرنے کا اختیار ہے۔

ایک اعتراض :- حدیث کے الفاظ ہیں کہ یہ قافلہ مشرف بہ اسلام نہیں ہوا تھا بلکہ اسلام لانیکے ارادہ سے سفر کیا تھا ان کو مسلمان نہیں کہا جا سکتا البتہ غیر مسلم مستامن کا درجہ دیا جا سکتا ہے۔ اور کسی غیر مسلم مستامن پر ڈاکہ ڈالنے سے حد شرعی واجب نہیں ہوتی اسلئے ابو بردہ کی قوم کے ڈاکوؤں پر کہ جنھوں نے غیر مسلم مستامن پر ڈاکہ ڈالا حد واجب نہ ہونا چاہئے ؟

جواب :- حدیث میں اسلام سے اسلامی احکام کا تعلم مراد ہے یعنی آنیوالے لوگ مسلمان ہو چکے تھے اور وہ مسائل اسلام سیکھنے کیلئے سفر کر رہے تھے۔ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں یریدون الاسلام کے الفاظ کے بجائے یریدون رسول اللہ کے الفاظ مذکور ہیں۔ یعنی آنیوالے لوگ اسلام کے احکام سیکھنے کی غرض سے آرہے تھے۔ اس تاویل کے بعد ابو بردہ کے ساتھیوں کا حملہ مسلمانوں پر سمجھا جائے گا اور مسلمانوں پر ڈاکہ ڈالنا حد کا موجب ہے اس لئے بذریعۂ وحی ابو بردہ کے ساتھیوں کیلئے حد کا بیان نازل ہوا۔

دوسرا جواب :- اس اشکال کا ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ آنیوالا گروہ مسلمان نہیں تھا مگر اسلام قبول کرنیکے ارادہ سے آرہے تھے۔ اور قاعدہ ہے کہ جو شخص اسلام قبول کرنیکے ارادہ سے سفر کرتا ہے ذمی کے مانند ہوتا ہے اور ذمی پر ڈاکہ ڈالنا حد کا موجب ہے اس لئے ان لوگوں پر ڈاکہ ڈالنے کی وجہ سے حد جاری کی گئی۔

قولہٗ ولکن جملۃ ابو حنیفۃؒ الخ :- اس عبارت میں ایک سوال مقدر کا جواب مذکور ہے۔ امام صاحبؒ کا قول یہ ہے کہ امام وقت کو فروع میں مذکورہ چاروں امور میں سے ایک کے اختیار کر لینے کا حق حاصل ہے جبکہ احناف کا مسلک اوپر یہ ذکر کیا گیا ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہر جرم کی سزا الگ ہے بلکہ جیسا جرم ویسی ہی سزا تجویز کی جائے گی۔ اس میں تناقض کا وہم ہوتا ہے ؟

جواب :- اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جن چار چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے ان سے وہ چار سزائیں مراد نہیں ہیں جن کا آیت میں ذکر ہے۔ ان میں تو حضرت امام صاحبؒ امام وقت کو کوئی اختیار نہیں دیتے بلکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اشیاء اربعہ سے مراد یہ ہے کہ ڈاکو اگر کسی شخص کو قتل کرے اور مال بھی چھین لے تو اسکے دو جرم ہو گئے۔ لہٰذا امام وقت ان چار سزاؤں میں سے کوئی ایک سزا دے سکتا ہے۔ ڈاکو کا داہنا ہاتھ اور بایاں پیر کاٹ دے پھر اس کو قتل کر دے یا پھر ہاتھ پیر کاٹ کر اس کو سولی پر لٹکا دے، یا ہاتھ پیر کاٹے بغیر صرف اس کو قتل کر دے، یا ہاتھ پیر کاٹے بغیر اس کو سولی دیدے۔ گویا جرم ایک ہے اور اس کی سزائیں چار ہیں۔ اور ان چاروں میں امام وقت کو اختیار ہے جس کو چاہے جاری کرے۔

امام صاحبؒ نے آیت میں بیان کردہ چار جرائم کی چار سزاؤں میں امام کیلئے خیار کو ثابت نہیں کیا ہے۔ لہٰذا امام صاحبؒ کے اقوال میں کوئی تعارض نہیں رہا۔

ایک اعتراض :- اس تاویل پر بھی ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اس جگہ اتحاد کا شبہ پایا جاتا ہے اس لئے قتل

اور مال چھیننے کو دو جرم قرار دینا اور اس کے مقابلے میں دو سزائیں تجویز کرنا شبہ کے موجود ہوتے ہوئے حد جاری کرنا ہے جبکہ شبہ پر حد ختم ہو جاتی ہے جاری نہیں ہوتی۔ چنانچہ اس شبہ کی بناء پر کہا گیا ہے۔ اس مسئلہ میں حضرات صاحبین کا مذہب راجح ہے یعنی قتل اور اخذ مال دو جرم ہیں۔ ان کی سزا سولی ہے۔

نفی من الارض :۔ یعنی زمین سے جلاوطن کر دینا۔ یہی معنے اس کے ظاہر ہیں۔ دوسرے فقہاء نے بھی یہی معنی بیان کئے ہیں مگر شارح نور الانوار نے امام صاحب کی رائے کی رعایت کرتے ہوئے فرمایا کہ آیت میں نفی سے مراد جلا وطن کرنا نہیں ہے بلکہ مجرم کو قید کر دینا مراد ہے کیونکہ قید کرنے میں بھی جلاوطنی کے معنے پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ جلاوطن کرنیکا مفاد یہ ہے کہ وہاں کے لوگ اس کے شر سے محفوظ ہو جائیں گے۔ قید کرنے سے بھی یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے بلکہ دیکھا جائے تو قید کرنے سے یہ مقصد زیادہ حاصل ہو جاتا ہے اس لئے کہ قید کر دینے سے سبھی لوگ اس کے شر سے بچ جائیں گے اور جلا وطن کرنے سے پہلے والے لوگ محفوظ ہو جائیں گے مگر جہاں یہ ڈاکو جائے گا وہاں کے لوگ اس کے شر سے محفوظ نہ رہ سکیں گے۔

لہٰذا اگر ڈاکو راہ گیر کو ڈرائیں دھمکائیں تو ان کو جیل بھیج دیا جائے یہاں تک کہ وہ اپنے اس جرم سے توبہ کرلیں اور ان کے حالات سے یہ یقین ہو جائے کہ باہر جا کر اب یہ اس جرم کا دوبارہ اعادہ نہ کریں گے ورنہ ان کو قید خانے ہی میں مرجانے دیا جائے۔

ثم شرع في مثال اٰخر لمجازها على مذهب ابي حنيفة خاصة فقال وقالا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما وغير عين وذلك غير محل للعتق لان حقيقة كلمة او ان يتردد بين شيئين يكون كل واحد منهما صالحا لذلك الحكم على سبيل البدل حتى يعين المتكلم بعد ذلك احدهما وههنا الدابة غير صالحة للعتق فاستحال الحكم الحقيقي فبطل الكلام وقيل ان هذا اذا لم ينو وان نوى العبد خاصة يعتق عندهما على ما في المبسوط

ترجمہ پھر مصنف نے ایک دوسری مثال او کے مجازی معنیٰ کی بیان فرمائی جو صرف امام ابوحنیفہ کے مذہب پر مخصوص ہے۔ پس فرمایا وقالا اذا قال لعبدہ الخ اور صاحبین نے فرمایا کہ جب مالک اپنے غلام اور جانور کو کہے ہٰذا حر او ہٰذا تو یہ کہنا باطل ہے کیونکہ یہ احدہما غیر معین کا اسم ہے اور یہ عتق کا محل نہیں ہے۔ اس لئے کہ او کی حقیقت یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان تردید کرے اور دونوں چیزوں میں سے ہر ایک اس حکم کی علیٰ سبیل البدلیت صلاحیت رکھتی ہوں تاکہ اس کے بعد متکلم ان دو میں سے کسی ایک کی تعیین کردے اور اس مثال میں دابہ عتق کی صلاحیت نہیں رکھتا لہٰذا حکم حقیقی محال ہو گیا پس کلام باطل ہو گیا اور بعض نے کہا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے

نیت نہیں کی۔ اور اگر مالک نے عبد کی بطور خاص نیت کرلی ہے تو غلام آزاد ہو جائیگا جیسا کہ مبسوط میں موجود ہے۔

تشریح امام اعظم ابو حنیفہؒ کے مسلک کی ایک اور مثال جس میں کلمۂ اَوْ کو مجازی معنٰی میں استعمال کیا گیا ہے۔

مسئلہ: اگر آقا نے اپنے غلام اور جانور کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا ہٰذا حُرٌّ اَوْ ہٰذا۔ یہ آزاد ہے یا یہ۔ تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ کلام لغو ہے کیونکہ ان کے نزدیک اَوْ مذکورین میں سے ایک غیر معین کیلئے آتا ہے جبکہ مذکورہ مثال میں جانور بھی ہے جو محلِ عتق نہیں ہے۔ اور اَوْ احد المذکورین میں کسی ایک کو بیان کرنے کیلئے آتا ہے جب مذکورین اس کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ جیسے جاءنی زیدٌ اَوْ بکرٌ میں زید اور بکر دونوں میں آنے کی صلاحیت موجود ہے۔ اس میں متکلم کو اختیار ہے کہ وہ ان مذکورین میں سے کسی ایک کو ترجیح دیدے کہ میری مراد زید ہے یا بکر ہے

بہرحال کلمۂ اَوْ کی حقیقت یہی ہے کہ وہ جن دو چیزوں کے درمیان داخل ہو ان میں سے دونوں میں اس کی صلاحیت ہو کہ متکلم ان میں سے کسی ایک کی تعیین کردے۔ اور جانور اور غلام کی جانب اشارہ کرکے ہٰذا حُرٌّ اَوْ ھٰذا۔ والی مثال میں آزاد ہونیکی صلاحیت جانور میں نہیں ہے۔ لہٰذا وہ اس کی مثال نہیں بن سکتا اس لئے کلام لغو اور باطل ہو گیا۔ اسلئے آقا اس مثال میں صرف غلام کے آزاد کرنیکی نیت سے مذکورہ کلام بولے تو بھی غلام آزاد نہ ہو گا۔

بعض علماء کا قول یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ مثال اس وقت باطل قرار دی جائے گی جب آقا نے کوئی نیت نہ کی ہو۔ اگر آقا نے غلام کو آزاد کرنے کی نیت سے یہ کلام کہا ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ اس صورت میں احد المذکورین کا مصداق فقط غلام ہو گا۔

وَعِنْدَهٗ هُوَ كَذٰلِكَ لٰكِنْ عَلٰى احْتِمَالِ التَّعْيِيْنِ قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ اِنَّ الْاَمْرَ كَذٰلِكَ فِي الْحَقِيْقَةِ وَنَفْسِ الْاَمْرِ عَلٰى مَا قُلْتُمْ لٰكِنَّهٗ عَلٰى سَبِيْلِ الْمَجَازِ يَحْتَمِلُ التَّعْيِيْنَ حَتّٰى لَزِمَهُ التَّعْيِيْنُ كَمَا فِيْ مَسْئَلَةِ الْعَبْدَيْنِ بِاَنْ يُّرَدِّدَ بَيْنَ الْعَبْدَيْنِ وَيَقُوْلُ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا فَيُجْبِرُهُ الْقَاضِيْ عَلَى التَّعْيِيْنِ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ يَحْتَمِلُ التَّعْيِيْنَ كَمَا اَجْبَرَهٗ عَلَيْهِ وَالْعَمَلُ بِالْمُحْتَمَلِ اَوْلٰى مِنَ الْاِهْدَارِ لِاَنَّ كَلَامَ الْعَاقِلِ الْبَالِغِ يُصَحَّحُ حَتَّى الْاِمْكَانِ بِالْحَقِيْقَةِ اَوِ الْمَجَازِ فَجُعِلَ مَا وُضِعَ لِحَقِيْقَتِهٖ مَجَازًا عَمَّا يَحْتَمِلُهٗ وَاِنِ اسْتَحَالَتْ حَقِيْقَتُهٗ فَجَرٰى عَلٰى اَصْلِهِ الْمَذْكُوْرِ فِيْ قَوْلِهٖ لِلْاَكْبَرِ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا ابْنِيْ بِجَعْلِهٖ مَجَازًا عَمَّا يَحْتَمِلُهٗ بَعْدَ اسْتِحَالَةِ الْحَقِيْقَةِ وَهُمَا يُنْكِرَانِ الْاِسْتِعَارَةَ عِنْدَ اسْتِحَالَةِ الْحُكْمِ فَهُمَا جَرَيَا اَيْضًا عَلٰى اَصْلِهِمَا فِيْ ذٰلِكَ الْمِثَالِ فَيَبْطُلُ هٰهُنَا كَمَا بَطَلَ ثَمَّةَ۔

ترجمہ اور امام صاحبؒ کے نزدیک بھی یہی ہے مگر تعیین کا احتمال باقی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ امام صاحبؒ نے بھی حقیقت اور نفس الامر میں صاحبینؒ ہی کے قول کے مطابق فرمایا ہے مگر بطور مجاز تعیین کا احتمال موجود ہے حتیٰ کہ مالک پر تعیین کرنا واجب ہے جس طرح عبدین والے مسئلہ میں۔ بایں طور کہ مالک اپنے

دونوں غلاموں کے درمیان کلمۂ اَوْ کو لائے اور تردید کرتے ہوئے کہے ہٰذا حرٌّ او ہٰذا۔ تو قاضی اس کو تعیین پر مجبور کرے گا پس اگر کلام تردید کا احتمال نہ رکھتا تو قاضی اس کو تعیین پر مجبور نہ کرتا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ کلام کے محتمل پر عمل کرنا اس کو ضائع کردینے سے بہتر ہے کیونکہ کسی عاقل و بالغ کا کلام صحیح قرار دیا جاتا ہے حقیقۃً ہو یا مجازاً پس وہ لفظ جو معنیٰ حقیقی کیلئے وضع کیا گیا تھا اسے امام صاحبؒ نے اس شے سے مجاز قرار دیا جس کا وہ احتمال رکھتا ہے اگرچہ اس کی حقیقت محال ہے۔ پس امام صاحبؒ نے اپنے اس قاعدے پر قائم رہتے ہوئے جس کا ذکر سابق میں ان کا قول عبد اکبر سنامنہ ہٰذا ابنی کے ذیل میں گذر چکا ہے اس کلام کو مجاز پر محمول فرمایا تھا اس کلام کے احتمال رکھنے کی بناء پر مجاز پر عمل فرمایا ہے حقیقت کے محال ہونیکی وجہ سے۔ اور صاحبینؒ استعارہ سے انکار کرتے ہیں حکم کے محال ہونے کے وقت۔ پس صاحبینؒ بھی اپنے سابقہ اصول پر قائم رہے جو مذکورہ مثال میں گذر چکا ہے پس کلام اس جگہ باطل رہے گا جیساکہ سابق میں اس جگہ پر باطل تھا۔

تشریح

جب کسی شخص نے اپنے غلام اور جانور دونوں کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا ہٰذا حرٌّ او ہٰذا، امام صاحبؒ کے نزدیک نفس الامر میں ویسا ہی ہے جیسا صاحبینؒ کا قول ہے۔ یعنی اَوْ احد المذکورین غیر معین کیلئے آتا ہے۔ اور اس جگہ مذکورین میں سے ایک عتق کا محل نہیں ہے مگر ہٰذا حرٌّ او ہٰذا مجازاً تعیین کا احتمال رکھتا ہے کہ متعین طور پر غلام مراد لے لیا جائے اور جب بطور مجاز تعیین کا احتمال رکھتا ہے اسلئے غلام آزاد ہو جائے گا جیسے آقا نے اپنے غلاموں کی جانب اشارہ کرکے یہ کلام کہا تو قاضی تعیین کرنے پر اس کو مجبور کریگا کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو آزادی کیلئے متعین کردے۔

نیز اگر یہ کلام تعیین کا احتمال نہ رکھتا تو قاضی کو یہ حق نہ ہوتا کہ وہ متکلم کو احد المذکورین میں سے کسی کو متعین کرنے پر مجبور کرے۔ معلوم ہوا کہ یہ کلام مجازاً تعیین کا احتمال رکھتا ہے۔ نیز یہ بھی طے شدہ بات ہے کہ کسی عاقل بالغ کے کلام کو لغو اور بے معنیٰ قرار دینے کے بجائے بہتر یہ ہے کہ کسی ایک محتمل شئ پر عمل کر لیا جائے۔ اور عمل کرنے کی ایک صورت یہ ہے کہ کلمۂ اَوْ کو اس کے حقیقی معنیٰ پر محمول کر لیا جائے یعنی واحد غیر معین پر حمل کیا جائے۔ اور اس جگہ یہ معنیٰ دشوار ہیں۔ اس لئے امام صاحبؒ نے اس کو واحد غیر معین کیلئے مجاز قرار دیا مگر حضرات صاحبینؒ اس جگہ اَوْ کو مجاز کے لئے تسلیم نہیں کرتے اور دونوں اپنے اپنے اصول پر قائم ہیں جس کو پہلے تفصیل سے ذکر کیا جا چکا ہے۔ کہ اگر کسی شخص نے اپنے ایسے غلام کو جو آقا سے عمر میں کافی بڑا ہو ہٰذا ابنی کہا یعنی یہ میرا لڑکا ہے تو اس کلام کو حقیقت پر محمول کرنا اگرچہ محال ہے کہ کسی بیس برس والے آقا سے اسّی برس کا غلام پیدا ہو۔ مگر اس کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس کلام کو مجاز پر محمول کر لیا جائے گا۔ یعنی ابنی سے حریت کے معنیٰ مراد لئے جائیں اور غلام کی آزادی قرار دیدی جائے مگر صاحبینؒ حقیقت کے دشوار ہونیکی صورت میں استعارہ کرنے یعنی مجاز پر عمل کرنیکا انکار کرتے ہیں اسلئے ان کے نزدیک اس کلام کو لغو قرار دیدیں گے۔ اسی پر مذکورہ مسئلہ کو بھی قیاس کر لیا جائے۔

ثمّ ذکر مجازًا آخر لها فقال وتُستعار للعموم فتصیر بمعنی واو العطف لا عینها یعنی کما اَنّ الواوَ تدلّ علی اثبات الحکم للمعطوف والمعطوف علیه کلیهما فکذلک اَوْ فتکون بمعنی الواو لکنّ الواو تدل علی الاجتماع والشمول واَوْ تدلّ علی انفراد کلّ منهما عن الآخر فلا یکون عینها۔

ترجمہ پھر مصنفؒ نے ایک اور مثال اَوْ کے مجاز کی بیان فرمائی ہے پس فرمایا اور کلمہ او عموم کیلئے استعارہ کیا جاتا ہے پس واو عاطفہ کے معنٰے میں ہو جاتا ہے بعینہٖ واو عاطفہ نہیں ہو جاتا۔ مطلب یہ ہے کہ جس طرح واو عاطفہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کو حکم میں ثابت کرتا ہے اَوْ بھی اسی طرح سے ہے پس اَوْ بمعنٰی واو کے ہوگیا۔ فرق اتنا ہے کہ واوٗ تو اجتماع اور شمولیت پر دال ہے اور کلمۂ اَوْ ہر ایک کے دوسرے سے انفراد پر دلالت کرتا ہے لہٰذا اَوْ بعینہٖ واوٗ عاطفہ نہیں ہوتا۔

تشریح کلمہ او کے دوسرے مجازی معنٰی :۔ اور کلمۂ او عموم کے معنٰے کیلئے مستعار لیا جاتا ہے تو اس وقت کلمۂ او بمعنٰی واو ہو گا مگر بعینہٖ واوٗ نہیں ہو جائیگا بلکہ جس جگہ واوٗ معطوف علیہ اور معطوف کے لئے حکم کو ثابت کرتا ہے۔ اسی طرح اَوْ بھی منفی کلام میں دونوں کی نفی کے معنٰی دیتا ہے۔

کلمۂ اَو۔ اور واؤ کے مابین فرق :۔ واو عاطفہ شمول اور اجتماع پر دلالت کرتا ہے۔ اور کلمۂ او معطوف علیہ اور معطوف میں سے ہر ایک کے جدا ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا واؤ اگر کلام منفی ہو تو اجتماعی طور پر دونوں کی نفی پر دلالت کرتا ہے اور اگر اَوْ داخل ہوگیا تو دونوں کی نفی پر الگ الگ دلالت کرتا ہے جیسے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے " وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا " اَوْ کفورًا کے معنٰے ہیں ولا کفورًا۔ اسلئے مسلمان دونوں میں سے جس کی فرمانبرداری اور اطاعت کریگا تو گنہگار ہو گا۔ اور کفور کی اطاعت کی تب بھی گنہگار ہوگا۔ یعنی منفی حکم یعنی اطاعت نہ کرنا۔ الگ الگ دونوں کیلئے ثابت ہے۔ اور اگر اس جگہ اَوْ کے بجائے واؤ ہوتا اور آیت کریمہ اس طرح ہوتی " ولا تطع منہم اٰثمًا وکفورًا " تو عدم اطاعت کا حکم ایک ساتھ اجتماعی طور پر ہوتا۔

وَذٰلک اَیْ کونها مستعارةً بمعنی الواو اذا کانت فی موضع النفی اَوْ موضع الاباحة لانّهما قرینتان لهذا المجاز ولا یصار الیه الا بقرینة کقوله واللّٰه لا اُکلّم فلانًا حتّی اِذا کلّم احدهما یحنث ولو کلّمهما لم یحنث الامرّة مثال لوقوعها فی موضع النفی والظاهر انّ قوله حتّی اِذا کلّم تفریع لکونها بمعنی الواو وقوله ولو کلّمهما تفریع لعدم کونها عین الواو یعنی اذا کانت بمعنی الواو فیعمّ الحنث بتکلّم احدهما ایّهما کان اذ لو لم تکن بمعنی الواو لم یحنث الا بتکلّم احدهما فاذا تکلّم باحدهما ارتفع الیمین وحنث به ثمّ بتکلّم آخر لم یتعلق حکم الحنث واذا لم تکن عین الواو فلو کلّمهما جمیعًا لم یحنث الا مرّة ولم یجب علیه الا کفارة یمین واحدة

اِذْ هَتَكَ حُرْمَةَ اِسْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَمْ يُوْجَدْ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً وَلَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْوَاوِ لَصَارَ بِمَنْزِلَةِ الْيَمِيْنَيْنِ فَتَجِبُ الْكَفَّارَةُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا عَلٰى حِدَةٍ وَقِيْلَ التَّفْرِيْعُ عَلَى الْعَكْسِ يَعْنِيْ اَنَّ قَوْلَهٗ حَتّٰى اِذَا كَلَّمَ اَحَدَهُمَا يَحْنَثُ تَفْرِيْعٌ عَلٰى عَدَمِ كَوْنِهَا عَيْنَ الْوَاوِ لِاَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْوَاوِ لَمْ يَحْنَثْ اِلَّا بِتَكَلُّمِ الْمَجْمُوْعِ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوْعِ فَيَتَوَقَّفُ الْحِنْثُ عَلٰى اَنْ يَّتَكَلَّمَ بِكِلَيْهِمَا فَلَا يَحْنَثُ بِمُجَرَّدِ تَكَلُّمِ اَحَدِهِمَا فَاِذَا لَمْ تَكُنْ عَيْنَ الْوَاوِ يَحْنَثُ بِتَكَلُّمِ اَيِّهِمَا كَانَ وَاِنَّ قَوْلَهٗ وَلَوْ كَلَّمَهُمَا لَمْ يَحْنَثْ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً تَفْرِيْعٌ عَلٰى كَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ اِذْ لَوْ تَكَلَّمَ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ بِالْوَاوِ لَمْ يَحْنَثْ اِلَّا مَرَّةً وَلَمْ تَجِبِ الْكَفَّارَةُ اِلَّا وَاحِدَةً وَاِنْ كَلَّمَهُمَا جَمِيْعًا فَكَذٰلِكَ۔

ترجمہ

اور وہ یعنی کلمۂ اَوْ کا واؤ کے معنٰے میں مستعار ہونا اس وقت ہوتا ہے جبکہ کلمۂ اَوْ مقام نفی یا مقام اباحت میں ہو۔ اور یہ دونوں مقام اس لئے شرط قرار دیئے گئے ہیں کہ یہ دونوں مجاز کے قرینہ ہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ مجاز کیطرف بغیر کسی قرینہ کے رجوع نہیں کیا جاسکتا۔ جیسے قائل کا قول " واللہ لا اکلم فلانا او فلانا " (اللہ کی قسم نہیں بات کروں گا میں فلاں سے یا فلاں سے) یہاں تک کہ جب اس نے دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کرلیا تو حانث ہو جائیگا۔ اور اگر دونوں سے کلام کرلیا تو حانث نہ ہوگا مگر ایک مرتبہ۔ یہ کلمۂ او کے مقام نفی میں واقع ہونے کی ایک مثال ہے۔ اور مصنف رح کا قول بظاہر حتیٰ اذا کلم احدھما الخ واو کے معنٰے میں مثال اور تفریع ہے۔ اور مصنف رح کا قول ولو کلمھما یہ مثال اس کی ہے کہ کلمۂ او بعینہٖ واؤ کے معنٰے میں نہیں ہو جاتا۔ مطلب یہ ہے کہ جب اَوْ واو کے معنٰے میں ہوگا تو حنث عام ہو جائیگا دونوں میں سے کسی سے کلام کرنے کی صورت میں وہ دونوں میں سے ایک جو بھی ہو۔ اسوجہ سے کہ اگر اَوْ واو کے معنٰے میں ہوتا تو حانث نہ ہوتا بجز دو میں سے ایک سے کلام کرنیکی صورت میں پس وہ دو میں سے ایک سے کلام کریگا تو قسم ختم ہو جائیگی اور اسی سے حانث ہو جائیگا۔ پھر دوسرے سے کلام کرنیکی صورت میں حانث ہونیکا حکم لاگو نہ ہوگا۔ اور جب کلمۂ او عین واؤ نہیں ہوا تو اگر دونوں سے کلام کرلیا تو ایک مرتبہ حانث کے علاوہ حانث نہ ہوگا اور واجب نہ ہوگا مگر صرف ایک کفارۂ یمین۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ کے نام مبارک کی ہتک صرف ایک مرتبہ پائی گئی ہے اور اگر کلمۂ او بعینہٖ واو کے معنٰے میں ہوتا تو البتہ یہ کلام دو یمین کے درجہ میں ہوتا پس ہر یمین کا کفارہ علیٰحدہ واجب ہوتا۔ اور بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ مثال اس کے برعکس ہے۔ یعنی مصنف رح کا قول حتیٰ اذا کلم احدھما یحنث " یہ واؤ کے معنٰے میں نہ ہونیکی تفریع ہے۔ اسلئے کہ اگر عین واو ہوتا تو حانث نہ ہوتا مگر مجموع کے ساتھ کلام کرنیکی صورت میں۔ لہٰذا حنث دونوں سے کلام کرنے تک موقوف رہے گا پس محض دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کرنیکی صورت میں حانث نہ ہوگا۔ پس جب او عین واو نہیں ہے تو دو میں سے جس کسی سے بھی کلام کریگا حانث ہو جائیگا اور بیشک مصنف ماتن کا قول " ولو کلمھما لم یحنث الا مرۃ واحدۃ " یہ واؤ کے معنٰے میں ہونیکی مثال ہے۔ کیونکہ اگر اس موقع پر واؤ کا تکلم کرتا تو حانث نہ ہوتا مگر ایک مرتبہ اور واجب نہ ہوتا مگر صرف ایک کفارہ اگرچہ

دونوں میں سے ایک ہی سے کیوں نہ کلام کرے پس کلمۂ او کا حکم بھی ایسا ہی ہے۔

تشریح ماتن نے کہا اَوْ واو کے معنٰی میں اسوقت مستعمل ہوتا ہے جب کلمۂ او اباحت یا نفی کے مقام میں واقع ہو کیونکہ حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی جانب رجوع بغیر قرینہ کے نہیں کیا جاتا ہے۔ جبکہ اباحت اور نفی کے مقام اس بات کا قرینہ ہیں کہ کلمۂ او حقیقت پر نہیں بلکہ مجازی معنٰی میں مستعمل ہے۔ جیسے وَاللّٰہِ لَا اُکَلِّمُ فلانًا اَوْ فلانًا (اللہ کی قسم میں فلاں یا فلاں سے بات نہیں کروں گا) اس مثال میں قسم کھانیوالے نے اگر ان میں سے کسی ایک سے کلام کر لیا تو اپنی قسم میں وہ حانث ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں ہی سے ایک ساتھ کلام کر لے تو صرف ایک مرتبہ حانث ہوگا دو مرتبہ حانث نہ ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا۔ مذکورہ بالا مثال کلمۂ اَوْ کے نفی کے مقام میں واقع ہونے کی ایک مثال ہے۔ ماتن نے متن میں دو باتیں بیان کی تھیں۔ ایک تو یہ کہ کلمۂ او کبھی واؤ عاطفہ کے معنٰی دیتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ کلمۂ اَوْ بعینہٖ واؤ نہیں ہو جاتا۔ ترتیب سے مصنف نے دو تفریعیں اسی قاعدہ کی بیان فرمائی ہیں۔ مثلاً حتیٰ اذا کلم الخ سے اس قاعدہ کی تفریع بیان کی ہے کہ کلمۂ اَوْ واؤ کے معنٰی میں آتا ہے۔ دوسری مثال لو کلمھا الخ میں اس قاعدہ کی تفریع فرمائی ہے کہ کلمۂ او بعینہٖ واؤ نہیں بن جاتا۔

خلاصۂ کلام یہ کہ کلمۂ او چونکہ کبھی واؤ کے معنٰی میں آتا ہے اسلئے اگر متکلم اور قسم کا کھانیوالا ان دونوں میں سے کسی ایک سے بھی کلام کرے گا تو حانث ہو جائے گا۔ یعنی دو مرتبہ حنث لازم آئے گا۔ اول سے کلام کرے گا تو وہ حانث ہوگا۔ اور جب دوسرے سے کلام کریگا تب بھی حانث ہوگا۔ گویا حنث دو مرتبہ لازم آیا اور اس پر دو کفارہ قسم کے واجب ہوں گے۔ اسلئے کہ اگر کلمۂ اَوْ واؤ کے معنٰی میں نہ ہوتا تو قسم کھانیوالا صرف ایک سے کلام کرنے سے حانث ہوتا اور اس کی قسم پوری ہو جاتی۔ اب اگر وہ دوسرے سے کلام کرتا تو قسم میں حانث نہ ہوتا کیونکہ کلمۂ او حقیقۃً مذکورین میں سے ایک کیلئے آتا ہے نہ کہ دونوں امور کیلئے۔

پس اس مثال میں حنث کا عموم یعنی دونوں میں سے ہر ایک سے اگر علیحدہ علیحدہ بات کی تو الگ الگ دو مرتبہ حانث ہوگا۔ یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس جگہ کلمۂ او بمعنیٰ واؤ لیا گیا ہے۔

کلمۂ او بعینہٖ واؤ نہیں ہوتا:۔ مذکورہ مثال میں قسم کھانیوالا دونوں سے ایک ساتھ کلام کرلے گا تو ایک مرتبہ ہی حانث ہوگا اور اس کے ذمہ ایک مرتبہ حانث ہونیکا کفارۂ واحدہ واجب ہوگا۔ اسلئے کہ حنث اور وجوب کفارہ خدا کے نام کی بے حرمتی کی بناء پر لاگو ہوتا ہے۔ اور دونوں سے ایک ساتھ کلام کرنے میں اللہ کے نام کی بے حرمتی صرف ایک مرتبہ صادر ہوئی اس لئے اس کو ایک مرتبہ حانث ہونا سمجھا جائے گا اور اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ جس طرح مثال واللہ لا اکلم فلانا وفلانا میں دو قسم ہے۔ لہٰذا اگر دونوں سے بات چیت کرلی تو اس پر دو کفارے قسم کے واجب ہوں گے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کلمۂ او بعینہٖ واؤ نہیں۔

یہ تفریع متن کی تفریع کے برعکس ہے جیسا کہ بعض حضرات کا ایک خیال یہ بھی ہے۔ کیونکہ مصنف کا قول

حتیٰ اذا کلم احدھما یحنث (یہانتک کہ اگر دونوں میں سے صرف ایک سے کلام کرلے گا تو وہ حانث ہو جائیگا) یہ مثال کلمۂ او کے عین واؤ نہ ہونیکی تفریع ہے جبکہ متن میں بعینہٖ اس مثال کو واؤ کے معنیٰ میں ہونیکی تفریع کے طور پر ذکر کیا گیا ہے اور یہ عبارت ان حضرات کے نزدیک او کے عین واؤ نہ ہونیکی تفریع ہے۔ اسلئے کہ او اگر اس مثال میں عین واؤ ہوتا تو قسم کھانیوالا مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ بات کرنے پر حانث ہوتا گویا حانث ہونا اس بات پر موقوف ہوتا کہ قسم کھانیوالا دونوں سے بات کرے۔ اگر صرف ایک ہی سے بات کرلیتا تو حانث نہ ہوتا۔ جس طرح اس مثال میں کہ واللہ لا اکلم فلانا وفلانا میں دونوں سے ایک ساتھ بات کرنے میں حانث ہوتا ہے اور صرف ایک سے کلام کرلینے میں حانث نہیں ہوتا۔

معلوم ہوا کہ کلمۂ او چونکہ عین واؤ نہیں ہے اسلئے دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کرنیکی صورت میں بھی حانث ہو جاتا ہے اور دونوں سے بات کرنے سے اس کا حانث ہونا موقوف نہیں ہے۔

قولہٗ ولو کلمھما لم یحنث الامرۃ واحدۃ الخ میں کلمۂ او بمعنیٰ واو ہے اس کی تفریع ہے۔ جبکہ متن میں اس کو واؤ کے عین واؤ نہ ہونے پر تفریع کہا گیا ہے۔ بہر حال ان کے نزدیک یہ عبارت او کے عین واؤ نہ ہونے پر یہ تفریع اس وجہ سے ہے۔ کیونکہ اگر او عین واؤ ہوتا تو قسم کھانیوالا مجموعہ کے ساتھ کلام کرنے سے حانث ہوتا۔ اور حانث ہونا اس بات پر موقوف ہوتا کہ وہ دونوں سے کلام کرے۔ اگر اس نے صرف ایک سے کلام کیا تو قسم میں حانث نہ ہوگا جس طرح لا اکلم فلانا وفلانا میں دونوں سے ایک ساتھ کلام کرنے سے حانث ہوتا ہے اور صرف ایک کے ساتھ کلام کرنے سے وہ حانث نہیں ہوتا۔

قولہٗ ولو کلمھما لم یحنث الامرۃ واحدۃ۔ یہ اس اصول کی تفریع ہے کہ کلمۂ او مجازاً واو کے معنیٰ میں ہے۔ جبکہ اس عبارت کو متن میں او کے عین واؤ نہ ہونے پر متفرع کیا گیا ہے۔ بہر حال ان علماء کے نزدیک اس عبارت میں مذکور کلمۂ او بمعنیٰ واؤ ہے۔ اس لئے تفریع ہے کہ قسم کھانیوالا اس جگہ او کے بجائے واؤ سے تکلم کرتا تو دونوں سے بات کرنے کے باوجود صرف ایک بار حانث ہوتا اور اس کو ایک کفارہ ادا کرنا ہوتا۔ اسی طرح کلمۂ او کے ساتھ تکلم کرنیکی صورت میں قسم کھانیوالا اگر دونوں سے ایک ساتھ بات کرے تو وہ ایک مرتبہ حانث ہوگا اور صرف ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔

ولو حلف لا یکلم احداً الا فلانا او فلانا فلہ ان یکلمھما مثال لوقوعھا فی موضع الاباحۃ لان الاستثناء من الحظر اباحۃ واطلاق والتفریع فی قولہ فلہ ان یکلمھما تفریع علی کونھا بمعنی الواو اذ لو تکلم ھٰھنا بالواو لجاز لہ التکلم بھما فکذا فی او ولو لم تکن بمعنی الواو لا یحل التکلم الا من واحد فاذا کلم احدھما انحلت الیمین ثم اذا کلم بالاخر تجب الکفارۃ ولم یذکر ھٰھنا ثمرۃ عدم کونھا عین الواو وقیل تظھر ثمرتہ فی قولہ جالس الفقھاء او المحدثین فانہ ان تکلم بالواو تجب علیہ مجالستھما وان تکلم باو تباح

لہ مجالستہما فاوتفید اباحۃ الجمع والواو توجبہ وھذا مما لا یعرف والفرق بین الاباحۃ والتخییر علی طریق العربیۃ والاصولیین مشہور۔

ترجمہ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ علاوہ فلاں یا فلاں کے کسی اور سے کلام نہ کریگا۔ تو اس صورت میں اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہوگا۔ یہ کلمۂ او کے مقام اباحت میں ہونیکی مثال ہے۔ کیوں کہ حظر (ممانعت) کے بعد استثناء اباحت اور اطلاق کیلئے آتا ہے۔ اور مصنف کا قول فلا یکلمھما یہ واؤ کے معنیٰ میں ہونیکی تفریع ہے کیونکہ اس مقام پر اگر وہ واو کا تکلم کرتا تو دونوں سے کلام کرنا جائز ہوتا۔ لہٰذا او میں بھی ایسا ہی ہے۔ اور اگر واؤ کے معنے میں نہ ہوتا تو کلام کرنا حلال نہ ہوتا لیکن صرف ایک سے۔ پس جب دونوں میں سے ایک سے کلام کرلیتا تو یمین ختم ہوجاتی، پھر جب دوسرے سے کلام کرتا تو کفارہ واجب ہوجاتا۔ اور مصنفؒ نے کلمۂ او کے عین واو نہ ہونیکا ثمرہ ذکر نہیں فرمایا۔ بعض نے کہا ہے کہ اس کا ثمرہ یہ مثال ہے" جالس الفقہاء او المحدثین"۔ اس مثال میں اگر وہ واو کا تکلم کرتا تو دونوں کی مجلس میں بیٹھنا واجب ہوتا۔ اور اگر اس نے او کا تکلم کیا تو اس کے لئے دونوں کی مجالست مباح ہوگی۔ لہٰذا کلمۂ او جمع کے مباح ہونیکا فائدہ دیتا ہے اور واو اس کو واجب کرتا ہے اور یہ بات زیادہ مشہور نہیں ہے۔ اور اباحت اور تخییر کے درمیان فرق اہل عربیہ اور علماء اصول کے نظریہ کے مطابق مشہور ہے۔

تشریح کلمۂ او مقام اباحت میں:۔ اس جگہ اسی قاعدے کی مثال ذکر کی گئی ہے۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ واللہ لا اکلم احدا الا فلانا او فلانا (اللہ کی قسم میں کسی سے بات نہ کروں گا مگر فلاں یا فلاں)، تو قسم کھانیوالے کیلئے جن دو افراد کا اس نے کلام نہ کرنے سے استثناء کیا ہے کلام کرنا جائز ہوگا۔ یہ مثال کلمۂ او کے مقام اباحت کے مقام میں واقع ہونے کی ایک فقہی مثال ہے اسی لئے یہاں ممنوع اور منفی سے استثناء کیا گیا ہے جبکہ ممنوع اور منفی کلام سے استثناء اباحت ہوتا ہے اس لئے یہ کلام مقام اباحت میں کلمۂ او کے واقع ہونے کی ایک مثال ہے۔

قولہٗ فلہ ان یکلمھما الخ۔ پس اس کے لئے جائز ہے کہ وہ ان دونوں سے کلام کرے۔ یہ عبارت اس بات کی تفریع ہے کہ کلمۂ او بمعنیٰ واؤ ہے کیونکہ اگر اس جگہ او کے بجائے واؤ سے کلام کرتا تو بھی جن دو کا استثناء کیا ہے۔ ان کے ساتھ بات کرنا جائز ہوتا۔ اسی طرح کلمۂ او کیساتھ تکلم کرنیکی صورت میں دونوں کے ساتھ کلام کرنا مباح ہوتا۔ اور اگر صرف ایک کے ساتھ کلام کرلیتا تو اس کی قسم پوری ہوجاتی لیکن اگر پھر دوسرے سے کلام کرتا تو قسم میں حانث ہوجاتا اور کفارۂ حنث واجب ہوجاتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہے اور صرف ایک سے کلام کرنے کی صورت میں قسم پوری نہیں ہوتی اور نہ دوسرے کے ساتھ کلام کرنے سے اس پر کفارہ ہی واجب ہوتا ہے۔ مذکورہ تفصیل سے واضح ہوگیا کہ کلمۂ او اپنی حقیقت پر نہیں بلکہ واؤ کے معنے میں ہے۔

کلمۂ او عین واو نہیں :- شارح نے فرمایا۔ ماتن نے اس اصول پر تفریع بیان نہیں کی کہ کلمۂ اَوْ عین واو نہیں ہے۔ البتہ دوسرے علماء نے اس پر تفریع بیان کرتے ہوئے کہا کہ کلمۂ او کے عین واؤ نہ ہونیکا نتیجہ اس قول میں ظاہر ہوگا کہ کسی نے کسی کو مخاطب کر کے کہا "جالس الفقہاء او المحدثین" (تم فقہاء یا محدثین کی مجلس میں بیٹھو) اس مثال میں اگر اَوْ کی جگہ واؤ ہوتا تو مخاطب پر فقہاء اور محدثین دونوں کی مجلس میں بیٹھنا واجب ہو جاتا۔ اور جب اَوْ کے ساتھ کلام کر لیا تو دونوں کی مجلس میں بیٹھنا اس کیلئے مباح ہے۔

معلوم ہوا کہ کلمۂ اَوْ معطوف علیہ اور معطوف دونوں کو جمع کرنیکی اباحت کا فائدہ دیتا ہے جبکہ واؤ دونوں کے اجتماع کو واجب کرتا ہے۔ اور جب اَوْ اور واؤ دونوں کلمات کے درمیان اس قدر فرق ہے تو کلمۂ اَوْ بعینہ واؤ کس طرح ہو سکتا ہے یعنی کلمۂ اَوْ بعینہ واؤ نہیں ہو سکتا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ واؤ اور اَوْ کے درمیان کا مذکورہ فرق عام طور پر لوگوں کو معلوم نہیں ہے بلکہ صرف خواص ہی کو اس سے واقفیت ہے اور اہل عربیہ اور اہل اصول کے طریق پر اباحت اور تخییر کے درمیان فرق بہت مشہور ہے۔ یعنی یہ کہ اباحت میں دونوں کو جمع کیا جا سکتا ہے اور تخییر میں جمع نہیں کیا جا سکتا۔

ثُمَّ ذَكَرَ مَجَازًا آخَرَ لِاَوْ فَقَالَ وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنَى حَتّٰى اَوْ اِلَّا اَنْ اِذَا اَفْسَدَ الْعَطْفَ لِاخْتِلَافِ الْكَلَامِ وَيَحْتَمِلُ ضَرْبَ الْغَايَةِ يَعْنِي الاصلُ فِي اَوْ اَنْ تَكُوْنَ لِلْعَطْفِ فَاِذَا لَمْ يَسْتَقِمِ الْعَطْفُ بِاَنْ يَخْتَلِفَ الْكَلَامَانِ اِسْمًا وَفِعْلًا اَوْ مَاضِيًا وَمُضَارِعًا اَوْ مُثْبَتًا وَمَنْفِيًّا اَوْ شَيْئًا آخَرَ يُشَوِّشُ الْعَطْفَ وَيَمْنَعُهُ وَيَكُوْنُ اَوَّلُ الْكَلَامِ مُمْتَدًّا بِحَيْثُ تُضْرَبُ لَهٗ غَايَةٌ فِيْمَا بَعْدَهَا فَحِيْنَئِذٍ تُسْتَعَارُ كَلِمَةُ اَوْ بِمَعْنٰى حَتّٰى اَوْ اِلَّا اَنْ فَعَدَمُ اسْتِقَامَةِ الْعَطْفِ بِاخْتِلَافِ الْكَلَامَيْنِ يَكْفِيْ لِخُرُوْجِ اَوْ عَنْ مَعْنَاهَا وَلٰكِنَّ كَوْنَ السَّابِقِ مُمْتَدًّا بِحَيْثُ يَحْتَمِلُ ضَرْبَ الْغَايَةِ فِيْمَا بَعْدَهَا شَرْطٌ لِكَوْنِهَا بِمَعْنٰى حَتّٰى اَوْ اِلَّا اَنْ لِاَنَّ حَتّٰى لِلْغَايَةِ يَنْتَهِيْ بِهَا الْمُغَيَّا كَمَا اَنَّ اَحَدَ الشَّيْئَيْنِ فِيْ اَوْ يَنْتَهِيْ بِوُجُوْدِ الْآخَرِ وَاِلَّا اَنْ اِسْتِثْنَاءٌ فِي الْوَاقِعِ حُكْمُهٗ مُخَالَفَتُهٗ مَا سَبَقَ فِي الْاَحْكَامِ كَمَا اَنَّ حُكْمَ الْمَعْطُوْفِ بِاَوْ يُخَالِفُ حُكْمَ الْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ بِوُجُوْدِ اَحَدِهِمَا فَقَطْ فَيَتَحَقَّقُ بَيْنَ اَوْ وَبَيْنَ كُلٍّ مِّنْ حَتّٰى وَاِلَّا اَنْ اَنَّ حَتّٰى تَجِيْءُ بِمَعْنَى الْعَطْفِ اَيْضًا دُوْنَ اِلَّا اَنْ وَاَنَّ كَوْنَ الثَّانِيْ جُزْءً مِّنَ الْاَوَّلِ عِنْدَهٗ شَرْطٌ فِيْ حَتّٰى دُوْنَ اِلَّا اَنْ وَسَيَجِيْءُ تَحْقِيْقُهٗ فِيْ بَحْثِ حَتّٰى۔

ترجمہ

پھر مصنف نے کلمۂ اَوْ کے دوسرے مجازی معنٰی بیان کئے ہیں پس کہا "اور کلمۂ اَوْ حتّٰی یا اِلَّا اَنْ کے معنٰی میں بھی مستعار لیا جاتا ہے اس وقت جبکہ کلام کے اختلاف کیوجہ سے عطف فاسد ہو جائے اور کلام بیان غایت کا احتمال رکھتا ہو۔ مطلب یہ ہے کہ کلمۂ اَوْ میں اصل تو یہ ہے کہ وہ عطف کیلئے ہو اور جب عطف درست نہ ہو

بایں صورت کہ دونوں اسم وفعل کے اعتبار سے مختلف ہوں، یا ماضی ومضارع کے لحاظ سے، مثبت اور منفی کے اعتبار سے ۔ یا کوئی دوسری ایسی چیز ہو جو عطف میں تشویش پیدا کردے یا رکاوٹ پیدا کردے اور کلام اول ممتد ہو اس طریقہ پر کہ کلمۂ او کے بعد اس کی کوئی غایت بیان کی جائے تو اس صورت میں کلمۂ او حتیٰ کے معنیٰ میں مستعار لیا جاتا ہے یا پھر الاٰ ان کے معنیٰ میں لیا جاتا ہے کیونکہ حتیٰ غایت کیلئے آتا ہے جہاں مغیا آکر منتہی ہوتی ہے جس طرح پر کہ کلمۂ او میں دو چیزوں میں سے ایک دوسری چیز کے وجود سے منتہی ہوتی ہے اور کلمۂ الاٰ ان حقیقت میں تو استثناء ہے اس کا حکم ماقبل کے خلاف ہوتا ہے ۔ ایسے ہی جس طرح معطوف باو کا حکم معطوف علیہ کے حکم کے مخالف ہوتا ہے ۔ اس صورت میں کہ دونوں میں سے صرف ایک کا وجود ہو جائے لہٰذا کلمۂ او اور حتیٰ اور الاٰ ان میں سے ہر ایک کے درمیان مناسبت ثابت ہوگئی جس سے اس کا استعارہ ان دونوں کیلئے کرنا جائز ہو جاتا ہے البتہ کلمۂ حتیٰ اور الاٰ ان کے درمیان فرق ہے ۔ وہ یہ کہ حتیٰ عطف کے معنیٰ میں بھی آتا ہے الاٰ ان نہیں آتا ۔ اور یہ بھی کہ ثانی کلام کا اول کلام کیلئے جز ہونا ۔ عبدالقاہر جرجانی کے نزدیک کلمۂ حتیٰ میں شرط ہے الاان میں شرط نہیں ہے ۔ اس کی پوری تحقیق کلمۂ حتیٰ کی بحث میں انشاءاللہ آئے گی ۔

تشریح

کلمۂ او کے ایک اور مجازی معنیٰ :۔ اگر کلام اول اور کلام آخر کے درمیان اختلاف کیوجہ سے عطف درست نہ ہو اور آخر کلام اول کلام کیلئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس صورت میں کلمۂ او مجازاً حتیٰ کے معنیٰ میں ہوگا یا الاٰ ان کے معنیٰ میں ہوگا ۔ شارح کہتے ہیں کہ اصل تو یہی ہے کہ کلمۂ او صرف عطف کیلئے ہوتا ہے لیکن کسی جگہ جب عطف درست نہ ہو مثلاً دو کلام ایک دوسرے سے مختلف ہوں ۔ جیسے ایک اسم ہو، دوسرا فعل ہو ۔ یا ایک ماضی اور دوسرا مضارع ہو ۔ یا ایک کلام مثبت ہو، دوسرا منفی ہو ۔ یا اس کے علاوہ کوئی چیز وجہ اختلاف ہو جو عطف سے مانع ہو ۔ اور کلمۂ او کا ماقبل ممتد ہو اس طور پر کہ او کا مابعد اس کی غایت ہو تو ایسی صورت میں مجازاً کلمۂ او کے معنیٰ حتیٰ ہوگا ۔ یا پھر الاٰ ان کے معنیٰ میں ہوگا ۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ دو مختلف کلاموں کے درمیان عطف کا درست نہ ہونا یا او کے ماقبل کا مابعد سے مختلف ہونیکی بناء پر عطف کا درست نہ ہونا اس بات کیلئے کافی ہے کہ کلمۂ او اس جگہ برائے عطف معنیٰ اپنی حقیقت پر نہیں ہے ۔ البتہ حتیٰ یا الاٰ ان کے معنیٰ میں ہونیکے لئے شرط یہ ہے کہ کلمۂ او کا ماقبل ممتد ہو اور اس کا مابعد ماقبل کیلئے غایت بن سکتا ہو ۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کلمۂ حتیٰ غایت کیلئے آتا ہے جس کے معنیٰ یہ ہیں کہ حتیٰ کا مابعد اسکے ماقبل کیلئے غایت ہوتی ہے اور حتیٰ کا ماقبل مغیا ہوتا ہے ۔ اسی طرح کلمۂ او جب عطف کیلئے ہوتا ہے تو اس وقت اس کا معطوف اور معطوف علیہ دونوں ایک دوسرے کیلئے غایت بن جاتے ہیں ۔ اس لئے دونوں کے درمیاں مناسبت ثابت ہوگئی اس لئے کلمۂ او کو کلمۂ حتیٰ کے معنیٰ میں لینا درست ہوگیا ۔

الاٰ ان اور او کے درمیان مناسبت :۔ الاٰ ان تو حقیقت استثناء ہے جس میں الاان کا ماقبل حکم میں مابعد کا مخالف ہوتا ہے ۔ اسی طرح او جب عاطفہ ہو تو معطوف کا حکم معطوف کے حکم کے خلاف ہوتا ہے ۔ لہٰذا او اور

الاان کے درمیان مناسبت پائی گئی لہٰذا کلمہ اَوْ کو اِلَّا اَنْ کے معنےٰ میں لینا بھی درست ہو گیا۔

حتیٰ اور الا ان کے مابین فرق :۔ البتہ ان دونوں کے درمیان ایک فرق تو یہ ہے کہ کلمۂ حتیٰ غایت کے ساتھ کبھی کبھی برائے عطف بھی آتا ہے مگر الا ان کبھی عطف کیلئے نہیں آتا۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ حتیٰ میں شرط یہ ہے کہ ثانی اول کا جز ہو یعنی معطوف معطوف علیہ کا جز واقع ہو۔ جیسے "اکلتُ السمکۃ حتیٰ راسہا" میں السمک اور راس میں السمک کل ہے اور راس اس کا جز ہے۔ اور اگر جزنہ ہو تو انتہائی درجہ کا دونوں کے درمیان خلط اور اتحاد ہو جس کی بناء پر وہ جز کے درجہ میں ہو گیا ہو۔ جیسے ضربنی السادات حتیٰ عبیدہم :۔ مجھ کو سرداروں نے مارا یہاں تک کہ اُن غلاموں نے بھی۔ اس مثال میں عبید سادات کا جز نہیں ہے مگر کثرتِ اختلاط کی بناء پر جز جیسا ہو گیا۔

کقولہٖ تعالیٰ لَیْسَ لَکَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْءٌ اَوْ یَتُوْبَ عَلَیْہِمْ اَوْ یُعَذِّبَہُمْ فَاِنَّ قَولَہٗ اَوْ یَتُوبَ لَایَصْلُحُ اَنْ یکونَ مَعْطُوفًا علیٰ قولہٖ لَیْسَ لَکَ لعدمِ اِتِّسَاقِ النظمِ وَلَا علیٰ قولہٖ الْاَمْرِ اَوْ شَیْءٌ وَھُوَ ظاھرٌ وَلٰکنہٗ یَصْلُحُ قولُہٗ لیسَ لکَ اَنْ یمتدَّ اِلَی غایۃِ التوبۃِ اوالتعذیبِ فیکونُ اَوْ بمعنےٰ حتّٰی اَوْ اِلَّا اَنْ فیکونُ المعنیٰ لیس لکَ مِنْ اَمرِ الکفارِ شیءٌ فِی دعاءِ الشرِّ اَوْ طلبِ الشفاعۃِ حتّٰی یتوبَ اللہُ تعالیٰ علیھم فانّہٗ ح یکونُ لکَ طلبُ الشفاعۃِ اَوْ یعذّبہم فیکونُ لکَ الدعاءُ بالشرِّ وَرُوِیَ اَنَّ النبیَّ ع استأذنَ اللہَ اَنْ یدعُوَ علیھم فنزلتْ وَقیلَ اِنّہٗ لمّا شُجَّ وجھہٗ علیہ السّلام یومَ اُحُدٍ سَأَلَ اصحابُہٗ اَنْ یدعُوَ علیھم فقالَ علیہ السّلام ما بعثنی اللہُ لعّانًا ولٰکن بعثنی داعِیًا اللّٰھُمّ اھدِ قومی فانھم لایعلمونَ فنزلتْ وَنھی اللہُ عَنِ الدعاءِ علیھم اَوْ سؤالِ الھدایۃِ لھم وھٰذا ما جریٰ علیہِ الاصولیونَ وَقد ذکرَ صاحبُ الکشافِ اَنّ قولَہٗ اَوْ یتوبَ علیھم معطوفٌ علیٰ قولہٖ لیقطعَ طرفًا مِنَ الذینَ کفروا اَوْ یکبتہُم وَ قولُہٗ لیس لکَ مِنَ الامرِ شیءٌ جملۃٌ معترضۃٌ بینھما وَالمعنیٰ اَنّ اللہَ مالکُ اَمرِھم فاِمّا اَنْ یُھلکَھُم اَوْ یھزمَھم اَوْ یتوبَ علیھم اِنْ اسلموا اَوْ یعذّبَھم اِنْ اَصرّوا علی الکفرِ ولیس لکَ مِنْ امرِھم شیءٌ انما انتَ عبدٌ مبعوثٌ لِانذارِھم فنظرُ الاصولیینَ انما ھو فی مجردِ قولہٖ لیس لکَ مِنَ الامرِ شیءٌ حتیّٰ منعوا العطفَ علیہ ولم یلتفتوا الیٰ ما سبقَ فکلا الامرینِ صحیحٌ کما تریٰ۔

ترجمہ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "لیس لک من الامر شیءٌ اویتوب علیھم اویعذبھم (آپ کو کچھ اختیار نہیں یا اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول فرمائے یا ان کو عذاب میں ڈالدے۔ پس اس آیت میں اَوْیَتُوْبَ اس کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ اللہ تعالیٰ کے قول لیس لک پر معطوف ہو کیونکہ ان دونوں میں کلام

کا ربط نہیں ہے۔ اور قول الامر یا شئی پر بھی معطوف نہیں ہو سکتا (کیونکہ فعل کا اسم پر عطف لازم آتا ہے) اور یہ ظاہر ہے کہ البتہ قول لیس لک توبہ کی غایت تک ممتد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے یا تعذیب تک ممتد ہو سکے۔ پس اس صورت میں کلمۂ او حتیٰ یا الا ان کے معنٰی میں ہو گا۔ پس معنٰی یہ ہوں گے " لیس لک من امر الکفار شئی فی دعاء الشر اوطلب الشفاعۃ حتیٰ یتوب علیہم " اے پیغمبر اس معاملہ میں یعنی کفار کے بارے میں بد دعا کرنے یا ان کیلئے شفاعت طلب کرنے میں تمہیں کوئی اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالےٰ انکی طرف متوجہ ہو جائے تو اس وقت آپ کو شفاعت کرنیکا حق حاصل ہو گا۔ یا انھیں عذاب دینے کا ارادہ کرے تو آپ کو اس وقت بد دعا کرنیکا حق حاصل ہو گا۔ اور روایت ہے کہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالےٰ سے کفار کے خلاف بد دعا کرنے کی اجازت چاہی تو آیت نازل ہوئی۔ بعض نے فرمایا ہے کہ جس وقت جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا چہرۂ مبارک یوم احد میں زخمی ہو گیا تو آپ کے صحابہ نے کفار کے خلاف بد دعاء کرنے کی درخواست کی تو نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ اللہ تعالےٰ نے مجھے لعنت کرنیوالا بنا کر نہیں بھیجا بلکہ دعا کرنیوالا بنا کر بھیجا ہے۔ اے اللہ میری قوم کو ہدایت عطاء فرما کیونکہ یہ لوگ مجھکو نہیں جانتے۔ تو مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی۔ اور اللہ تعالےٰ نے ان کے خلاف بد دعا کرنے یا ہدایت پانے کی دعا کرنے سے منع فرمایا۔ یہ ساری باتیں علماء اصول کے طرز پر تھیں۔ اور علامہ زمخشری صاحب کشاف نے ذکر فرمایا ہے کہ قول " او یتوب علیہم " قول " لیقطع طرفا من الذین کفروا او یکبتہم " پر معطوف ہے۔ اور قول " لیس لک من الامر شئی " دونوں کے مابین جملہ معترضہ واقع ہے۔ اور آیت کریمہ کے معنٰی یہ ہیں، بیشک اللہ تعالیٰ ان کے معاملہ کے مالک ہیں۔ پس یا اللہ تعالےٰ ان کو ہلاک کردے یا ان کو شکست دیدے یا ان کی توبہ قبول کرلے، اگر وہ اسلام قبول کرلیں۔ اور اگر وہ کفر پر اصرار کریں تو ان کو عذاب دے۔ اور اگر آپ کو اے پیغمبر ان کے معاملہ میں کوئی اختیار ہی ہے تو آپ تو ایک ایسے بندے ہیں جو ان کو ڈرانے کے لئے مبعوث ہوئے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ اصولیین کی نظر صرف لیس لک من الامر شئی پر ہے چنانچہ انھوں نے اس پر معطوف کرنے کو منع فرمایا مگر ماسبق کیطرف توجہ نہیں فرمائی لہٰذا دونوں باتیں درست ہیں۔ جیسا کہ آپ خود دیکھ رہے ہیں۔

تشریح

او مجازاً حتیٰ اور الا ان کے معنٰی میں آتا ہے۔ ذیل میں اس اصول کی مثال مصنفؒ نے یہ بیان فرمائی ہے " وما جعلہ اللہ الا بشریٰ لکم ولتطمئن قلوبکم بہ وما النصر الا من عند اللہ العزیز الحکیم لیقطع طرفا من الذین کفروا او یکبتہم فینقلبوا خائبین لیس لک من الامر شئی او یتوب علیہم او یعذبہم فانہم ظالمون " (اور نہیں بنایا اس کو حق تعالےٰ نے تمہارے لئے مگر بشارت اور خوشی تاکہ اس سے تمہارے قلوب کو اطمینان وسکون حاصل ہو جائے اور مدد صرف اللہ تعالےٰ ہی کی جانب سے ہوتی ہے۔ جو غالب حکمت والا ہے تاکہ وہ ہلاک کردے بعض کافروں کو یا پھر ان کو رسوا کردے تاکہ وہ ذلیل ہو کر واپس ہو جائیں اس میں آپ کے لئے کچھ نہیں (اپنی اس باری میں آپ کو کوئی دخل نہیں ہے) اللہ تعالےٰ ان کو توبہ کی توفیق دیدے

یا ان کو سزا دے۔ اسلئے کہ بیشک وہ ظالم ہیں۔
اس مثال میں شارح فرماتے ہیں کہ او یتوب علیھم کا عطف لیس لک من الامر شیٔ پر ہے کیونکہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔ جبکہ اس جگہ ان دونوں کے درمیان مناسبت معلوم نہیں ہوتی بلکہ دونوں میں اختلاف ہے۔ کیونکہ لیس للعٰو من الامر تو ماضی ہے، اور یتوب صیغہ مضارع ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے: لیس لک الخ منفی ہے اور یتوب مثبت ہے۔ بہر حال دونوں کے درمیان ربط کے بجائے اختلاف پایا جاتا ہے اسلئے نحوی قاعدہ سے عطف جائز نہیں ہے۔
شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا: او یتوب علیھم کا عطف الامر پر بھی جو کہ مثبت ہے درست نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ لیس لک اور او یتوب دونوں کے درمیان مختلف وجوہ سے اختلاف ہے اسلئے ان دونوں کے درمیان عطف جائز نہیں ہے۔ نیز شارح نے کہا او یتوب اور الامر پر عطف جائز نہیں ہے۔ اسی طرح لفظ شیٔ پر بھی عطف درست نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ اس صورت میں معطوف علیہ یعنی الامر یا لفظ شیٔ اسم قرار پائیگا۔ اور یتوب جو کہ معطوف ہے فعل ہوگا۔ اور جب ایک اسم اور دوسرا فعل ہو تو اس میں بھی اسم اور فعل کا اختلاف پایا گیا لہٰذا دونوں میں اتحاد نہیں رہا اسلئے عطف درست نہیں ہے۔
بہر حال مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہوگیا کہ لفظ او یتوب کا عطف ان تین میں سے کسی پر بھی مناسبت و اختلاط نہ ہونیکی وجہ سے درست نہیں ہے اس لئے کلمۂ او اپنی حقیقت پر نہ ہوگا یعنی عاطفہ نہ ہوگا۔ البتہ اس جگہ ایک چیز پائی جاتی ہے۔ وہ یہ کہ لیس لک من الامر جو کہ توبہ کی غایت ہے کلمۂ او کا ماقبل لیس لک تک ممتد ہوسکتا ہے اور تعذیب کی غایت بھی بن سکتا ہے۔ اور کلمۂ او کا مابعد یعنی یتوب یا یعذبھم اس کی غایت بن سکتی ہے۔ اسوجہ سے اس جگہ کلمۂ او کو حتیٰ کے معنیٰ میں یا الا ان کے معنیٰ میں لے لیا گیا ہے۔
اب آیت کریمہ کا مفہوم یہ ہوگیا کہ اے پیغمبر آپ کفار کے حق میں بددعا کرنے یا شفاعت طلب کرنیکا کوئی حق نہیں ہے یہاں تک کہ باری تعالیٰ ان کو توبہ کی توفیق دے تو پھر آپ شفاعت طلب کر سکتے ہیں۔ اور اگر اللہ تعالیٰ انکو عذاب دینے کا ارادہ کرے تو پھر آپ کو ان کے حق میں بددعا کرنیکا حق ہوگا۔
مذکورہ بالا آیت کے شان نزول کے بارے میں لکھا ہے کہ جناب نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے حق تعالیٰ سے درخواست کی تھی کہ وہ آپ کو کفار کے لئے بددعا کرنے کی اجازت عطا فرما دے۔ اس پر مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی تھی۔
دوسرا قول شان نزول کے بارے میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ غزوۂ احد میں جب آنحضور کا چہرۂ مبارک زخمی ہوگیا اور آپ کے سامنے کے دانت مجروح ہوگئے تو حضرات صحابہؓ نے آپ سے عرض کیا کہ آپ ان کافروں کے حق میں بددعاء فرمادیں۔ اس پر آپ نے جواب میں فرمایا کہ حق جل مجدہٗ نے مجھ کو لعنت کرنیوالا نہیں بھیجا بلکہ خیر کی جانب دعوت دینے والا بنا کر بھیجا ہے۔ پھر آپ نے ان کفار کے حق میں دعاء فرمائی۔ فرمایا خداوند تعالیٰ میری قوم کو ہدایت دے کیونکہ وہ مجھ کو اور میرے مقصد کو نہیں جانتے ہیں۔ اس موقع پر مذکورہ بالا

آیت نازل ہوئی جس میں اللہ تعالیٰ نے کفار کے حق میں بد دعا کرنے یا دعا کرنے سے منع فرمایا۔
شارح نے کہا علامہ زمخشری نے اس آیت کے بارے میں لکھا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول" اویتوب علیہم" اسکے قول لیقطع طرفا من الذین کفروا اویکبتہم پر عطف ہے۔ اور قول لیس لک من الامر شئ" جملہ معترضہ ہے جو معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان مذکور ہے۔ آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ شانہ ان کفار کے جملہ امور کا مالک مختار ہے اس لئے وہ ان کو ہلاک کرے یا ان کو شکست عطاء فرمائے یا ان کو اسلام قبول کرنے کی سعادت عطاء فرمائے یا پھر ان کو عذاب میں مبتلا کردے اگر وہ کفر پر جمے ہوئے ہیں۔ اور دیکھئے اے پیغمبر آپ کو ان کافروں کے متعلق کوئی اختیار حاصل نہیں ہے، آپ تو صرف دعوت دینے اور ڈرانے کیلئے مبعوث کئے گئے ہیں۔
شارح نے کہا علماء اصول کی نظر صرف فرمان باری تعالیٰ "لیس لک من الامر شئ" پر ہے۔ اس لئے انھوں نے قول" اویتوب علیہم" کو قول" لیس لک من الامر شئ پر عطف کرنے سے روک دیا ہے۔ اور قول لیقطع طرفا من الذین کفروا کی جانب التفات نہیں کی جبکہ دونوں ہی باتیں درست ہیں یعنی علمائے اصول اور صاحب کشاف علامہ زمخشری کا قول دونوں درست ہیں۔

وحَتّٰی للغایۃِ کالی معنی اَنَّ حَتّٰی وَاِن عُدَّتْ ھٰھنا فِی حُرُوْفِ العَطْفِ لٰکِنَّ الْاَصْلَ فِیْھَا معنی الغایۃِ کَالٰی بِاَنْ یکونَ مابعدھا جُزءً لِمَا قبلھا کَمَا فِی اکلتُ السمکۃَ حَتّٰی رَاسَھَا او غیرَ جزءٍ کَمَا فِی قولہٖ تعٰ ھِیَ حَتّٰی مَطْلَعِ الفَجْرِ وَ اَمَّا عندَ الاطلاقِ وعدمِ القرینۃِ فالاکثرُ علٰی اَنَّ مابعدھا داخلٌ فیما قبلھا وسیأتی تفصیلُ اِلٰی فی مَوضعِھا وتستعمل للعطفِ مَعَ قیامِ معنی الغایۃِ بمناسبۃِ اَنَّ المعطوفَ یعقبُ المعطوفَ علیہِ فِی الذکرِ والحکمِ کَمَا ان الغایۃَ تعقبُ المُغیّا کقولھم استنّتِ الفصالُ حَتّی القرعی الفصالُ جمعُ فصیلٍ وھوَ ولدُ الناقۃِ والاستنانُ ان یرفعَ یدَیہِ ویطرحھما معاً فی حالۃِ العَدْوِ والقرعی جمعُ قریعٍ وھوَ الفصیلُ الذی لہٗ بثرٌ ابیضُ للداءِ فھو معطوفٌ علی الفصالِ مَعَ قیامِ معنی الغایۃِ لانّہٗ کانَ اَرذلَ مِنَ الفصالِ لایتوقّعُ الاستنانُ منھا وھٰذا مثلٌ یُضربُ لِمن یتکلّمُ مَعَ مَنْ لَا ینبغِی اَن یتکلّمَ بینَ یدَیہِ لعلوّ قدرہٖ وھٰذا کلّہٗ فی الاسماءِ

ترجمہ اور حتّٰی الیٰ کیطرح غایت کے لئے آتا ہے۔ یعنی کلمۂ حتّٰی اگرچہ اس جگہ حروف عاطفہ میں شمار کیا گیا ہے لیکن اس کی اصل وضع غایت کے لئے ہوتی ہے جیسے کہ الیٰ۔ بایں طور کہ حتّٰی کا مابعد ماقبل کا جز واقع ہوتا ہے جیسے کہ اکلت السمک حتّٰی راسہا میں۔ یا غیر جز ہوتا ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے قول" ہی حتّٰی مطلع الفجر میں۔ بہر حال جب مطلق بولا جائے اور کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو اکثر و بیشتر ایسا ہوتا ہے کہ حتّٰی کا مابعد ماقبل کے حکم

میں داخل ہوتاہے اور کلمۂ الیٰ کی تفصیل اپنے مقام میں آئیگی۔ اور کلمۂ حتیٰ عطف کیلئے مستعمل ہوتاہے غایت کے معنیٰ قائم رکھنے کے ساتھ اور مناسب یہ ہے کہ معطوف ذکر میں بھی اور امر محکم میں بھی معطوف علیہ کے بعد ہوتاہے جس طرح غایت مغیا کے بعد آتی ہے۔ جیسے ان کا قول استنت الفصال حتیٰ القرعیٰ (اونٹ کے طاقتور بچوں نے بے تحاشا جست لگائی یہاں تک کہ کمزور بچوں نے بھی) الفصال فصیل کی جمع ہے جس کے معنے اونٹ کے بچے کے ہیں۔ اور الاستنان کے معنیٰ بے تحاشا دوڑنا اس طور پر کہ دوڑتے وقت بچہ اپنے دونوں اگلے پیروں کو اوپر اٹھائے پھر ایک ساتھ نیچے ڈالے۔ اسی طرح القرعیٰ قریع کی جمع ہے جس کے معنے اس بچے کے ہیں جس کا چمڑا بیماری کیوجہ سے سفید ہوگیا ہو۔ اس کا عطف الفصال پر واقع مع غایت کے ہے کیونکہ قرعیٰ یعنی دبلے اور کمزور بچے الفصال یعنی مضبوط طاقتور بچوں سے نسبۃً کم مرتبہ والے ہیں۔ ان سے بے تحاشا دوڑنے یعنی کودپھاند کر چلنے کی امید نہیں کی جاتی اور یہ ایک ضرب المثل (کہاوت) ایسے آدمی سے کہی جاتی ہے جو ایسے شخص سے بات کرتاہے جس کے سامنے اسکی بلندیٔ مرتبہ کیوجہ سے اس کے لئے کلام کرنا مناسب نہیں ہوتا۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ کلمۂ حتیٰ اسم پر داخل ہو۔

تشریح جس طرح کلمۂ الیٰ غایت کو بیان کرتاہے، کلمۂ حتیٰ بھی اسی طرح غایت کیلئے آتاہے۔ اور حتیٰ کا ذکر اگرچہ حروف عاطفہ میں کیا گیاہے مگر غایت کے معنے اس کے حقیقی ہیں۔ جس طرح الیٰ حرف جار ہے مگر غایت کے معنے حقیقی ہیں۔

صورت یہ ہے کہ حتیٰ کا مابعد اپنے ماقبل کا جز واقع ہوتاہے جیسے اکلت السمکۃ حتیٰ راسہا۔ اس مثال میں راس جز اور سمک اس کا کل ہے، اور اکل سمک کی انتہاء اور غایت راس سمک ہے۔ یا حتیٰ کا مابعد اپنے ماقبل کا جز تو نہ ہو جیسے اس مثال ہی حتیٰ مطلع الفجر میں۔ ھی سے لیلۃ القدر مراد ہے یعنی لیلۃ القدر پوری رات موجود رہتی ہے یہاں تک کہ فجر طلوع ہوجائے۔ تو طلوع فجر لیلۃ القدر کا جز نہیں ہے۔

شارح نے کہا کہ جب کلمۂ مغیر کسی قید یا کسی قرینہ کے مذکور ہو تو بیشتر نحوی یہ کہتے ہیں کہ حتیٰ کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوتاہے۔ دوسرے علماء نے کہا کہ حتیٰ کا مابعد حتیٰ کے ماقبل کے حکم میں داخل نہیں ہوتا۔ مبرد نامی نحوی نے کہا کہ اگر حتیٰ کا مابعد اس کے ماقبل کا جز ہو تو مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوگا ورنہ نہیں۔

خلاصۂ کلام:۔ حتیٰ کے معنے حقیقی غایت کے ہیں۔ اور کبھی کبھی غایت کے ساتھ ساتھ برائے عطف بھی آتاہے مگر یہ استعمال بطور مجاز کے ہوگا۔

لفظ حتیٰ کے معنیٰ حقیقی ومجازی کے درمیان مناسبت:۔ اس سلسلہ میں یہ ہے کہ جس طرح غایت حکم اور بیان میں اپنی مغیا کے بعد ہوا کرتی ہے اسی طرح معطوف بھی اپنے معطوف علیہ کے بعد مذکور ہوتاہے گویا بعد میں مذکور ہونا دونوں میں قدر مشترک ہے اسی مناسبت کی بناء پر کلمۂ حتیٰ کو مجازاً عطف کیلئے استعمال کرنا جائز ہے جیسے جاءنی القوم حتیٰ زید۔ تیرے پاس قوم آئی یہاں تک کہ زید بھی آیا۔ اس مثال میں زید اپنی قوم میں کوئی افضل آدمی ہے یا پھر سب سے کمتر شخص ہے۔ ان دونوں معنوں کے اعتبار سے اس میں غایت بننے کی صلاحیت پائی

جاتی ہے۔ اس مثال میں حتیٰ غایت کے معنٰے کا فائدہ دینے کے ساتھ عطف کے معنٰے کا فائدہ دے رہا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ میرے پاس قوم اور زید بھی آئے۔

ایک اشکال :- جب حتیٰ کو غایت کے ساتھ عطف کیلئے استعمال کیا جائیگا تو معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی دونوں کا ایک ساتھ جمع کرنا لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے؟

جواب :- جب حتیٰ کو عطف کیلئے مجازاً استعمال کیا جائیگا تو غایت کے معنٰے اس میں بغیر کسی ارادہ کے نکل آتے ہیں جیساکہ حقیقت ومجاز کا اجتماع ارادۃً ممنوع ہے۔ خود جمع ہو جائیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔

حتیٰ غایت کے ساتھ عطف کیلئے بھی استعمال کیا گیا ہو۔ اس کی مثال "استنت الفصال حتی القرعیٰ" (اونٹ کے جوان طاقتور بچوں نے جست لگائی یہاں تک کہ کمزور وناتواں بچوں نے بھی) فصال کے معنٰے اونٹ کے بچوں کے ہیں، استنان کے معنٰے بے تحاشا دوڑنا، اور قرعیٰ جمع قریع کی ہے۔ قریع اس بچے کو کہتے ہیں جس کا چمڑا بیماری اور کمزوری کی بناء پر سفید ہو گیا ہو۔ اس مثال میں القرعیٰ معطوف اور الفصال معطوف علیہ ہے۔ اور اس میں غایت کے معنٰے بھی پائے جاتے ہیں۔

شارح نے کہا کہ اہل عرب کا یہ مقولہ ایک کہاوت ہے۔ یہ مثال اس آدمی کے سامنے کہی جاتی ہے جس کو اس کے رتبہ کے بلند ہونیکی بناء پر اس سے کلام کرنا مناسب نہیں سمجھا جاتا۔ اور ہندوستانی کہاوت بھی اسی کے قریب قریب بولی جاتی ہے۔ سوپ تو چھلنی کیا بولے جس میں بہتر چھید۔

شارح نے کہا مذکورہ بالا تفصیل حتیٰ کے بارے میں اس صورت میں ہے جب کہ کلمۂ حتیٰ اسم پر داخل ہو اور کلمۂ حتیٰ کے فعل میں داخل ہونے کا بیان ذیل میں فرمایا۔

وَمَوَاضِعُهَا فِي الْاَفْعَالِ اَيْ بَيَانُ مَوَاضِعِ اسْتِعْمَالِ كَلِمَةِ حَتّٰى فِي الْاَفْعَالِ اَنْ تُجْعَلَ غَايَةً بِمَعْنٰى اِلٰى اَوْ غَايَةً هِيَ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ فَالْاَوَّلُ كَقَوْلِهٖ سِرْتُ حَتّٰى اَدْخُلَهَا فَاِنَّ حَتّٰى مَعَ مَابَعْدَهَا مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ سِرْتُ فَيَكُوْنُ مِنْ اَجْزَاءِ اَوَّلِ الْكَلَامِ كَمَا لَوْ دَخَلَ اِلٰى كَانَ كَذٰلِكَ وَالثَّانِيْ كَقَوْلِهٖ خَرَجَتِ النِّسَاءُ حَتّٰى خَرَجَتْ هِنْدٌ فَاِنَّ هٰذِهٖ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ غَيْرُ مُتَعَلِّقَةٍ بِمَا قَبْلَهَا وَلَيْسَ لَهَا مَحَلٌّ مِنَ الْاِعْرَابِ كَمَا كَانَ لِلْاَوَّلِ۔

ترجمہ

اور حتیٰ کے مقامات افعال میں یعنی کلمۂ حتیٰ کے مواقع استعمال افعال میں یہ ہیں کہ حتیٰ کو الیٰ کے معنیٰ میں لیکر غایت قرار دیا جائے۔ یا ایسی غایت قرار دی جائے کہ وہ جملہ ابتدائیہ ہو۔ پہلا مقام جیسے سرت حتی ادخلہا۔ دیکھئے اس مثال میں حتیٰ اپنے مابعد سمیت سرت کے متعلق ہے۔ پس اول کلام کے اجزاء میں سے ہو گیا جس طرح پر کہ اگر اس جگہ الیٰ داخل ہوتا تو ایسا ہی ہوتا۔ دوسرا مقام جیسے اس کا قول خرجت النساء

حتیٰ خرجت ہند۔ یہ ایک ایسا جملہ ہے جو ابتدائیہ ہے ماقبل سے متعلق نہیں ہے نہ اس کا محل اعراب ہے جیساکہ پہلے مقام کیلئے تھا۔

تشریح

ماتن نے کہا کہ اگر کلمۂ حتیٰ کو فعل میں داخل کیا جائے تو اس کے دخول کے دو مقام ہیں۔ اول مقام یہ ہے کہ حتیٰ کو بمعنیٰ الیٰ لیکر غایت کے لئے قرار دیا جائے۔ دوسرا مقام یہ ہے کہ حتیٰ کو ایسی غایت اور انتہاء بنایا جائے کہ وہ ابتدائی جملے میں ہو۔

پہلی صورت میں کلمۂ حتیٰ اپنے مابعد والے کلام کے ساتھ مل کر اپنے ماقبل کا متعلق ہوگا اور حتیٰ کا مابعد جزء ہوگا حتیٰ کے ماقبل والے کلام کا۔

دوسری صورت میں ایسا نہ ہوگا۔ اول مقام کی مثال جیسے سرتُ حتیٰ ادخلہا۔ اس میں حتیٰ ادخلہا جو حتیٰ کا مابعد کلام ہے وہ سرتُ سے متعلق ہوگا اور حتیٰ ادخلہا سرتُ یعنی شروع کلام کا جز ہوگا کیونکہ لفظ سرتُ میں فعل اور فاعل دونوں موجود ہیں اور ادخلَ ان ناصبہ مصدر کی تاویل میں ہو کر سرتُ کا مفعول واقع ہوگا اور تقدیر عبارت کی اس طرح پر ہوگی کہ سرتُ حتیٰ دخولہا۔ جس طرح اگر اس مثال میں بجائے حتیٰ کے الیٰ مذکور ہوتا تو عبارت اس طرح ہوتی سرت الیٰ دخولہا (میں اس کے داخل ہونے تک چلتا رہا) اس مثال میں الیٰ اپنے مابعد کے ساتھ ملکر اپنے ماقبل کا متعلق ہے اور شروع کلام کا جز ہے۔

دوسرے مقام کی مثال خرجت النساء حتیٰ خرجت ہند (تمام عورتیں نکل آئیں یہانتک کہ ہندہ بھی نکل آئی) اس جملے کا ماقبل سے کوئی ربط نہیں ہے، کیونکہ نہ تو یہ اپنے ماقبل کا فاعل ہے اور نہ ہی مفعول اور ان کے علاوہ کوئی اور معمول بھی نہیں ہے۔

وَعَلَامَةُ الْغَايَةِ اَنْ يَحْتَمِلَ الصَّدْرُ الامتداد وَاَنْ يَصْلُحَ الْاٰخِرُ دَلَالَةً عَلَى الْاِنْتِهَاءِ كَالسَّيْرِ يحتملُ الامتدادَ اِلٰى مُدَّةٍ مَدِيْدَةٍ وَالدخولُ يَصْلُحُ اَنْ يمتدَّ اِلٰى خروجِ هندٍ لانها تكونُ اَعْلٰى منهن اَوْ خادمة لهن وهو يصلح للانتهاء اليها فان وجدَ الشرطانِ معًا تكونُ حتّٰى للغايةِ فى الفعلِ فان لم تستقِم فللمجازاةِ بمعنٰى لام كى اى فان عُدِمَ الشرطانِ جميعًا اَوْ اَحَدُهُمَا فتكونُ حتّٰى بمعنٰى لام كى لِاَجْلِ السَّبَبِيَّةِ فيكونُ الاوّلُ سببًا والثانى مُسَبَّبًا للمناسبةِ بين الغايةِ والمجازاةِ لانّ الفعلَ ينتهى بوجودِ الجزاءِ كما ينتهى المُغَيَّا بوجودِ الغايةِ فان تعذّر هذا جُعِلَتْ مستعارةً للعطفِ المحضِ وَبَطَلَ معنى الغايةِ اى اِن تعذّرتِ السببيةُ ايضًا تكونُ حتّٰى للعطفِ المحضِ مجازًا ولا يُرَاعٰى فيه معنى الغايةِ اصلًا وهذه استعارةٌ اخترعها الفقهاءُ ولا نظيرَ لها فى كلامِ العربِ۔

ترجمہ

اور غایت ہونیکی ایک علامت یہ ہے کہ صدر کلام ممتد ہونیکا احتمال رکھے۔ اور دوسری علامت یہ ہے کہ آخری کلام منتہی ہونے پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھے جیسے لفظ میں مدت دراز تک پھیلنے کا احتمال رکھتی ہے اور دخول اس کی انتہاء کا ایسے خروج فساد ایسا جملہ ہے جو اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ خروج ہندہ کے خروج تک ممتد ہو کیونکہ عورتوں میں وہ سب سے اعلیٰ درجہ کی ہے یا انکی خادمہ جو خروج کی انتہاء بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ پس اگر دونوں شرطیں ساتھ پائی گئیں تو حتیٰ فعل میں غایت کے لئے ہوگا پس اگر علامت درست نہ ہو تو حتیٰ لام کی کے معنے میں مجازات کیلئے آئے گا یعنی اگر دونوں شرطیں نہ پائی جائیں یا کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو حتیٰ ایسے وقت میں لام کی کے معنیٰ میں ہوگا۔ سبب ہونیکی وجہ سے۔ لہٰذا جملہ میں اول سبب اور دوسرا مسبب ہوگا۔ اس وجہ سے کہ غایت اور مجازات کے درمیان مناسبت پائی جاتی ہے کیونکہ فعل جزاء کے موجود ہونے پر منتہی ہو جاتا ہے جس طرح مغیا کے پائے جانے کے وقت غایت منتہی ہو جایا کرتی ہے۔ پس اگر کلمۂ حتیٰ کا مجازاۃ کیلئے ہونا متعذر ہو جائے تو اس کو عطف کیلئے مستعار لیا جاتا ہے اور غایت کے معنے باطل ہو جاتے ہیں یعنی اگر سببیت بھی متعذر ہو جائے تو اس صورت میں معنیٰ صرف عطف محض کیلئے آئے گا، مجازاً اور غایت کے معنے کی رعایت بالکل نہ کرے گا۔ یہ مجازی معنے ایسے ہیں کہ جس کو فقہاء نے وضع کیا ہے کلام عرب میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

تشریح

ماتن نے کہا کہ غایت کی دو علامات ہیں۔ پہلی علامت یہ ہے کہ کلام اول امتداد کا احتمال رکھتا ہو۔ دوسری پہچان یہ ہے کہ آخری کلام غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ جیسے سِرتُ حتیٰ اَدْخُلَہَا۔ اس مثال میں سِرتُ ایسا فعل ہے جس میں امتداد کی صلاحیت پائی جاتی ہے اور دخول بلد اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ سیر یہاں پہونچ کر انتہاء کو پہونچ جائے۔

دوسری مثال میں خرجت النساء حتیٰ ہندٌ۔ خروج نساء میں امتداد کا احتمال ہے کہ وہ خروج ہندہ تک ممتد ہو۔ اس وجہ سے کہ اگر ہندہ ان عورتوں میں سب سے بڑے رتبہ والی ہے یا ان سب میں کم درجہ کی ہے۔ اگر رتبہ میں بلند ہے تو معنیٰ یہ ہوں گے کہ عورتیں نکل آئیں حتیٰ کہ ان سب میں جو سب سے بڑے مرتبہ والی عورت ہندہ تھی وہ بھی نکل آئی۔

دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا۔ عورتیں نکلیں یہانتک کہ ان سب میں جو سب سے کمتر عورت تھی وہ بھی باہر نکل آئی۔ دونوں مثالوں میں اتنا فرق ہے کہ اول مثال میں ادنیٰ سے اعلیٰ کی جانب ترقی ہے۔ اور دوسری مثال میں اس کے مقابلے تنزل اعلیٰ سے ادنیٰ کی جانب مذکور ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ اس مثال میں خروج نساء خروج ہندہ تک ممتد ہو سکتی ہے، اور خود خروج ہندہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ خروج نساء اس پر آکر ختم ہو جائے۔ لہٰذا اس میں دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں اسلئے کلمۂ حتیٰ اس مثال میں غایت کیلئے ہوگا اور فعل پر داخل ہوگا اور غایت کے معنے دے گا۔

اور اگر غایت کی بیان کی ہوئی علامت درست نہ ہو تو اس وقت کلمۂ حتیٰ لام کی کے معنے دے گا اور مجازات کیلئے ہوگا یعنی سببیت کے معنے میں ہوگا اور حتیٰ کا ماقبل یعنی شروع کلام سبب ہوگا اور حتیٰ کا مابعد والا حصہ سبب ہوگا۔

غایت اور مجازات یعنی سببیت کے درمیان مناسبت: اس لئے کہ وہ فعل جو سبب پر دال ہے جب اس فعل کی جزاء مذکور ہو یا اس کا مسبب مذکور ہو تو وہ اس پر آکر ختم ہو جاتا ہے جس طرح مغیا غایت پر آکر ختم ہو جاتی ہے اسی مناسبت کی بناء پر جس وقت حتیٰ کے معنے غایت کے درست نہ ہوں تو وہاں حتیٰ کو سببیت اور مجازات کے لئے لیں گے۔

مصنف نے کہا کہ اگر کلمۂ حتیٰ کو مجازات کے لئے لینا بھی دشوار ہو تو اس صورت میں کلمۂ حتیٰ صرف عطف کے لئے فائدہ دیگا اور اس کے حقیقی معنے یعنی غایت کے معنے کا کوئی لحاظ نہ کیا جائے گا اور اس صورت میں حقیقت و مجاز کے درمیان مناسبت اس طرح پر ہوگی کہ جس طرح غایت ہمیشہ مغیا کے بعد آیا کرتی ہے۔ اسی طرح معطوف بھی ہمیشہ اپنے معطوف علیہ کے بعد مذکور ہوتا ہے۔ تو پھر اس وقت کلمۂ حتیٰ فاء کے معنے میں ہوگا یا ثمّ کے معنے کا فائدہ دیگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا:۔ حتیٰ کا صرف عطف کیلئے مجازاً استعمال کرنا اس کو صرف فقہاء نے جاری کیا ہے کلام عرب میں اس قسم کی کوئی مثال نہیں ملتی۔

اعتراض:۔ جب اہل لغت عرب اور عرف عرب میں کلمۂ حتیٰ محض عطف کیلئے استعمال نہیں کیا جاتا تو پھر حضرات فقہاء کو حتیٰ کو صرف عطف کے لئے استعمال نہیں کیا جاتا تو پھر حضرات فقہاء کو حتیٰ کو صرف عطف کے لئے مجازاً استعمال کرنے پر اور اس پر شرعی احکام متفرع کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے؟

جواب:۔ کلمۂ حتیٰ کو محض عطف کے لئے صرف امام محمدؒ سے ثابت ہے اور لغت عرب کے باب میں امام محمدؒ کا قول ایک مضبوط دلیل اور سند مانا گیا ہے۔ لہٰذا اس استعارہ میں بھی امام محمدؒ کا قول سند بنے گا اور احکام شرع کے متفرع کرنیکی وجہ جواز موجود ہے۔

جواب ثانی: الفاظ کے معنے لینے کے باب میں فقہاء کو نحویوں پر برتری اور فوقیت حاصل ہے اس لئے ان کے مقابلہ میں نحویوں کے اقوال کا کوئی اعتبار نہ کیا جائے گا

ثُمَّ ذَكَرَ اَمْثِلَةَ كُلٍّ مِنَ الثَّلٰثَةِ مِنَ الْفِقْهِ فَقَالَ وَعَلٰى هٰذَا مَسَائِلُ الزِّيَادَاتِ اَيْ عَلٰى هٰذِهِ الْقَوَاعِدِ الثَّلٰثَةِ الْاَمْثِلَةُ الْمَذْكُوْرَةُ فِي الزِّيَادَاتِ كَانَ لَمْ اَضْرِبْكَ حَتّٰى تَصِيْحَ فَعَبْدِيْ حُرٌّ هٰذَا مِثَالٌ لِلْغَايَةِ الَّتِيْ بِمَعْنٰى اِلٰى فَاِنَّ ضَرْبَ الْمُخَاطَبِ اَمْرٌ يَصْلُحُ اَنْ يَكُوْنَ مُمْتَدًّا اِلَى الصِّيَاحِ وَالصِّيَاحُ يَصْلُحُ اِنْتِهَاءً لَهٗ لِهَيَجَانِ الرَّحْمَةِ

اَوْ لِحُدُوْثِ الْخَوْفِ مِنْ اَحَدٍ فَاِنْ تَرَكَ الضَّرْبَ قَبْلَ الصِّيَاحِ اَوْ لَمْ يَضْرِبْ اَصْلًا يَحْنَثُ

ترجمہ پھر مصنفؒ نے مذکورہ صورتوں کی تین مثالیں مسائل فقہیہ سے ذکر فرمایا ہے۔ پس فرمایا وعلیٰ ہذا مسائل الخ اور اسی کے مطابق زیادات کے مسائل ہیں یعنی مذکورہ تینوں قواعد اور اصول کے مطابق وہ مثالیں ہیں جو زیادات میں ذکر کی گئی ہیں جیسے اِنْ لَمْ اَضْرِبْكَ حَتّٰى تَصِيْحَ فَعَبْدِيْ حُرٌّ (یعنی اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہانتک کہ تو چیخ پڑے تو میرا غلام آزاد ہے) یہ اس غایت کی مثال ہے جو الیٰ کے معنے میں ہے کیونکہ مخاطب کو مارنا ایسا امر ہے کہ جو صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ چیخنے تک ممتد ہو جائے اور چیخنا اس کے انتہاء کی صلاحیت رکھتا ہے کیوں کہ جذبہ رحم ابھر آتا ہے۔ یا پھر کسی دوسرے کا خوف سوار ہو جاتا ہے پس اگر اس نے ضرب کو ترک کر دیا صیاح سے پہلے یا بالکل مارا ہی نہیں تو دونوں صورتوں میں حانث ہو جائے گا۔

تشریح شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ قواعد غایت کا الیٰ کے معنے میں ہونا اور مجازات کے معنے دینا اور حتیٰ کا صرف عطف کیلئے رہنا جن کی مثالیں ماتن نے فقہ کی تحریر کی ہیں انہیں قواعد کے تحت وہ مسائل بھی ہیں جن کو کتاب زیادات میں ذکر کیا گیا ہے۔ پس حتیٰ کا بمعنی الیٰ ہونا اس کی مثال اِنْ لَمْ اَضْرِبْكَ حَتّٰى تَصِيْحَ فَعَبْدِيْ حُرٌّ (اگر میں تجھ کو اس وقت تک نہ ماروں یہانتک کہ تو چیخنے لگے تو پس میرا غلام آزاد ہے) اس مثال میں قسم کھانیوالے نے حتی الصیاح کو نہ مارنے کی شرط قرار دی ہے۔ اس لئے اگر اس نے بالکل نہ مارا، یا چیخنے سے پہلے اپنی ضرب کو روک دیا تو دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ شرط غلام کے آزاد نہ ہونے کی نہیں پائی گئی۔
نیز اس مثال میں حتیٰ کے مابعد کے غایت بننے کی علامتیں موجود ہیں اسلئے کلمۂ حتیٰ غایت کے معنے دینے کے لئے الیٰ کے معنے میں ہوگا کیونکہ اول کلام ایسی چیز ہے جو مخاطب کے چیخ پکار تک ممتد ہو سکتا ہے۔ اور چیخنا اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ ضرب کی انتہاء اس پر ہو جائے۔

وَاِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى تُغَدِّيَنِيْ فَعَبْدِيْ حُرٌّ هٰذَا مِثَالُ الْمُجَازَاةِ لِاَنَّ الْاِتْيَانَ وَاِنْ صَلَحَ لِلْاِمْتِدَادِ بِحُدُوْثِ الْاَمْثَالِ لٰكِنَّ التَّغْدِيَةَ لَا تَصْلَحُ اِنْتِهَاءً لَهٗ لِاَنَّهَا اِحْسَانٌ وَهُوَ دَاعٍ لِزِيَادَةِ الْاِتْيَانِ لَا لِلتَّنَهِّيْ فَلَمْ يَصْلُحْ حَمْلُهٗ عَلَى الْغَايَةِ فَتَكُوْنُ بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ اَيْ اِنْ لَمْ آتِكَ لِكَيْ تُغَدِّيَنِيْ فَاِنْ اَتَاهُ وَلَمْ يُغَدِّهٖ لَمْ يَحْنَثْ لِاَنَّهٗ اَتَاهُ لِلتَّغْدِيَةِ وَالتَّغْدِيَةُ فِعْلُ الْمُخَاطَبِ لَا اخْتِيَارَ فِيْهِ لِلْمُتَكَلِّمِ

ترجمہ (اور اگر میں تمہارے پاس اس وقت تک نہ آسکا تاآنکہ تمہارے ساتھ دن کا کھانا کھاؤں

تو میرا غلام آزاد ہے) یہ مجازات کی مثال ہے۔ کیونکہ اتیان (آنا) اگر امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے کہ حدوث امثال سے ممتد ہو جائے لیکن تغدیہ اس کی انتہاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کہ تغدیہ تو احسان ہے یہ آنے میں زیادتی کا داعی ہے، منتہی کیسے ہو جائے گا لہٰذا غایت پر اس کا حمل درست نہیں ہے لہٰذا لام کے معنے میں ہو جائیگا۔ یعنی ان لم آتک لان تغدینی (اگر میں نہ آؤں تاکہ تو مجھے دوپہر کا کھانا کھلائے) پس اگر شخص مذکور آگیا مگر اس کے ساتھ کھانا نہ کھایا تو حانث نہ ہوگا کیوں کہ وہ اس کے پاس کھانا کھانے کے لئے آیا ہے اور تغدیہ مخاطب کا فعل ہے، متکلم کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے۔

تشریح

قولہ وان لم آتک حتی تغدینی فعبدی حر (یعنی اور اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو پس میرا غلام آزاد ہے) یہ مجازات اور سببیت کی مثال ہے۔ اس مثال میں اتیان سبب ہے اور تغدیہ یعنی صبح کا کھانا کھلانا اس کا مسبب ہے اور اتیان میں ایک حرکت ہے جس میں امتداد کی صلاحیت موجود ہے مگر تغدیہ کھانا کھلانا اس کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ اتیان کا منتہی بن سکے اسلئے کہ کھانا کھلانا ایک تبرع ہے جو زیادتی اتیان کا سبب تو بن سکتا ہے مگر منتہی نہیں بن سکتا لیکن جب تبرع و احسان یعنی تغدیہ زیادتی اتیان کا سبب ہے تو تغدیہ اتیان کا منتہی نہ ثابت ہوگا اس لئے غایت بننے کی جو دو شرطیں تھیں۔ ان میں سے دوسری شرط نہ پائی گئی اسلئے کلمۂ حتی کو غایت کے لئے محمول کرنا جائز نہیں بلکہ مجازاً کلمۂ حتی مجازات اور سببیت کے لئے ہو جائیگا جس کے معنے یہ ہوں گے کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ صبح کے کھانے کیلئے میں تیرے پاس ضرور آؤں گا لہٰذا قسم کھانیوالے نے غلام کو آزاد ہونے کے لئے شرط قرار نہیں دیا۔ اس لئے اگر قسم کھانے والا مخاطب کے پاس نہ آئے تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائیگا۔ اور اگر قسم کھانے والا اس کے پاس آیا مگر مخاطب نے اس کو کھانا نہیں کھلایا تو وہ حانث نہ ہوگا۔ اور اس کا غلام بھی آزاد نہ ہوگا کیوں کہ قسم کھانیوالا تو اس کے پاس صبح کا کھانے ہی کیلئے آیا تھا مگر کھانا کھلانا مخاطب کا کام تھا، قسم کھانے والے کا اس میں کوئی اختیار اور دخل نہیں ہے لہٰذا یہی کہنا پڑے گا کہ غلام کے آزاد ہونیکی شرط یعنی تغدی کے لئے نہ آنا موجود نہیں ہے اور جب شرط موجود نہیں تو قسم کھانیوالا بھی حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام بھی آزاد نہ ہوگا۔

وَانْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى اَتَغَدّٰى عِنْدَكَ فَعَبْدِىْ حُرٌّ هٰذَا مِثَالٌ لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ لِعَدَمِ اسْتِقَامَةِ الْمُجَازَاةِ فَاِنَّ التَّغَدِّيَةَ فِىْ هٰذَا الْمِثَالِ فِعْلُ الْمُتَكَلِّمِ كَالْاِتْيَانِ وَالْاِنْسَانُ لَا يُجَازِىْ نَفْسَهٗ فِى الْعَادَةِ وَلِهٰذَا قِيْلَ اَسْلَمْتُ كَیْ اَدْخُلَ الْجَنَّةَ بِصِيْغَةِ الْمَجْهُوْلِ

لا بصیغۃ المعلوم فتعیّن ان تجعل مستعارۃ للعطف فکانہ قیل ان لم آتک فلم اتغدّ عندک فعبدی حرّ فان لم یات او اتاہ ولم یتغدّ او اتاہ وتغدی متراخیا عن الاتیان یحنث لان الاقرب فی ھذہ الاستعارۃ حرف الفاء فاذا جعلت بمعنی الفاء لا یستقیم التراخی وقیل کونھا بمعنی الواو انسب لان المجوّز للاستعارۃ الاتصال وھو فی الواو اکثر ولکنھم یتکلمون فی انہ لا بد ان یکون قولہ اتغدّی باسقاط الالف لیکون مجزوما معطوفا علی آتک وقیل لا باس بہ لان ما قلنا بیان حاصل المعنی لا بیان تقدیر الاعراب وما یتوھم انہ معطوف علی النفی دون المنفی فساقط لا عبرۃ بہ فتامل۔

ترجمہ

اگر میں تیرے پاس نہ آسکوں تا آنکہ میں تیرے پاس دن کا کھانا کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے۔ یہ عطف محض کی مثال ہے کیونکہ مجازات کے معنے یہاں درست نہیں ہیں کیونکہ تغدیہ اس مثال میں متکلم کا فعل ہے جیسے کہ اتیان اس کا فعل ہے مگر عادت یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو جزاء نہیں دیا کرتا اسی واسطے بولا جاتا ہے۔ اسلمت کی ادخل الجنۃ میں مجہول استعمال کیا گیا ہے معروف کا صیغہ استعمال نہیں کیا گیا لہٰذا عطف کے لئے مستعار لینا متعین ہوگیا پس گویا اس طرح کہا گیا کہ ان لم آتك فلم اتغدی فعبدی حرٌ (اگر میں تمہارے پاس نہ آسکوں اور تمہارے پاس غذا نہ کھا سکوں تو میرا غلام آزاد ہے) پس اگر متکلم مخاطب کے پاس نہ آئے یا آجائے مگر غدائیہ نہ کھائے یا آکر غدائیہ دیر سے کھائے تو ان سب صورتوں میں وہ حانث ہو جائیگا کیوں کہ اس استعارہ میں قریب ترین حرف فاء ہے۔ پس جب حتیٰ کو فاء کے معنے میں کردیا گیا تو تراخی کے معنے درست نہ ہوں گے۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حتیٰ کا واؤ کے معنے میں ہونا زیادہ مناسب ہے کیوں کہ استعارہ کو جائز کرنیوالا اتصال ہے اور اتصال کے معنی واؤ کی صورت میں زیادہ ہیں لیکن علماء اصول نے فرمایا ہے کہ مناسب یہ ہے کہ لفظ اتغدیٰ کو الف گراکر پڑھا جائے تاکہ آتك مجزوم ہوکر معطوف ہوجائے۔ اور بعض نے فرمایا ہے کہ الف کے ساتھ لکھنے اور پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ ہم نے جو کچھ کہا ہے حاصل معنے ہے اعراب کی تقدیر کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ "اتغدی" نفی یعنی لم پر معطوف ہے۔ منفی پر یعنی آتك پر نہیں ہے ایک گری پڑی سی بات ہے اس کا اعتبار نہیں ہے پس غور کرلو۔

تشریح

قولہٗ ان لم آتك حتی اتغدیٰ عندك فعبدی حرٌ (اگر میں تیرے پاس نہ آیا تاکہ تیرے پاس صبح کا کھانا کھاؤں تو پس میرا غلام آزاد ہے)

اس مثال میں کلمۂ حتیٰ مذکور ہے جو حرف عطف کے لئے لایا گیا ہے۔ اس لئے کہ اس

جگہ سببیت کے معنے صحیح نہیں ہیں کیونکہ اس مثال میں تغدی (صبح کا کھانا کھانا) متکلم کا فعل ہے اور اتیان بھی خود اسی کا فعل ہے اور عادت یہ ہے کہ آدمی خود اپنے آپ کو جزا نہیں دیا کرتا۔ اس کی تائید اس مثال سے ہوتی ہے کہ کسی نے کہا "اسلمت حتی أدخل الجنۃ" میں ادخل صیغۂ مجہول ہے (میں اسلام لایا تاکہ جنت میں داخل کیا جاؤں) معروف کے ساتھ یہ مثال صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ معروف کی صورت میں دخولِ اسلام اور دخولِ جنت دونوں میں متکلم کے فعل ہو جائیں گے اور لازم آتا ہے کہ یہ شخص خود اسلام لا کر اپنی جزا دینا چاہتا ہے اور حاصل معنیٰ اس عبارت کے یہ ہوئے کہ میں اسلام میں داخل ہوا تاکہ خود جنت میں داخل ہو جاؤں اور یہ صحیح نہیں ہے۔ دخولِ جنت تو خداوند تعالےٰ کی مرضی اور اجازت پر موقوف ہے نہ اسلام لانے پر۔

اور مجہول کی صورت میں اس عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ میں اسلام میں داخل ہوا تاکہ جنت میں داخل کیا جاؤں۔ اس صورت میں دخولِ اسلام تو بندے کا فعل ہوا اور دخولِ جنت حق تعالےٰ کی مرضی پر موقوف ہوگا۔ اور یہ بالکل درست ہے۔ حاصلِ کلام یہ ہوا کہ متن کی مثال میں تغدی اور اتیان دونوں کے دونوں خود متکلم کے اپنے فعل ہیں۔ اور اگر حتیٰ کو مجازات کے لئے قرار دیا جائے تو لازم آتا ہے کہ آدمی خود اپنے کو جزا دے رہا ہے جو قاعدے کے خلاف ہے۔ لہٰذا اس جگہ کلمۂ حتیٰ کو صرف عطف کے لئے ہونا ہی متعین ہے۔ گویا اس نے یہ کہا ہے کہ "ان لم آتك فلم اتغدی عندك فعبدی حرٌّ" (اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس کھانا نہ کھایا تو میرا غلام آزاد ہے) مطلب یہ لیا جائے گا۔ میں ضرور بالضرور آؤں گا پھر آکر کھانا کھاؤں گا۔ پس غلام آزاد ہونے کی شرط عدمِ اتیان پھر متصلاً عدمِ تغدی کو قرار دیا جائے گا

اگر قسم کھانیوالا مخاطب کے پاس آگیا پھر متصلاً صبح کا کھانا بھی اس نے کھالیا تو اس کی قسم پوری ہوگئی اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر قسم کھانیوالا آیا نہیں، یا آیا تو مگر تغدی نہیں کھایا یا کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو ان تینوں صورتوں میں وہ حانث ہو جائے گا۔ اور اس کا غلام بھی آزاد ہو جائے گا۔

شارح نے کہا کہ اگر قسم کھانیوالا مخاطب کے پاس آیا اور کچھ دیر گزر جانے کے بعد اس نے کھانا کھایا تو قسم کھانے والا اس وجہ سے حانث ہوگا۔ اس مثال میں قریب ترین حرفِ فار مذکور ہے اور حتیٰ کو فار کے معنے میں لینا اس لئے اقرب ہے کیونکہ حتیٰ غایت کے لئے آتا ہے اور فار تعقیب کے لئے آتا ہے جبکہ تعقیب کے معنے غایت کے معنے کے بالکل قریب قریب ہیں۔ اس لئے کہ جس طرح غایت مغیا کے فوراً بعد آتی ہے اسی طرح فار کا مابعد بھی فار کے ماقبل کے فوراً بعد آتا ہے۔ اس لئے حتیٰ کو بمعنیٰ فار کے لینا زیادہ قریب ہے اور جب حتیٰ کو بمعنیٰ فار لے لیا گیا تو پھر تراخی کے معنے درست نہ ہوں گے بلکہ مخاطب کے پاس آنے کے فوراً بعد تغدی کا پایا جانا ضروری ہوگا اس لئے آنے کے بعد اگر تغدی میں تاخیر ہوگئی تو شرط چونکہ پائی گئی اسلئے قسم کھانے والا اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا اور نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

حتیٰ بمعنیٰ واؤ: ۔ اس مثال میں بعض حضرات نے کہا ہے کہ حتیٰ کو واؤ کے معنے میں لینا زیادہ مناسب ہے۔

کیونکہ مجازی معنے مراد لینے کیلئے اتصال ضروری ہے اور دونوں کے درمیان اتصال بصورت واؤ زیادہ پایا جاتا ہے
واؤ کے معنے میں لینے کی صورت میں عدم اتیان اور عدم تعدی دونوں غلام کے آزاد ہونے کیلئے شرط ہو جائیں
گے۔ پس اگر متکلم مخاطب کے پاس نہیں آیا یا آیا مگر اس نے تعدی نہیں کی تو شرط پائی گئی اور غلام آزاد
ہو جائیگا۔ اور اگر آیا مگر تعدی کچھ تاخیر سے کی تو اس صورت میں شرط نہیں پائی گئی۔ اس وجہ سے کہ مذکورہ
دونوں افعال یعنی اتیان اور تعدی جن کے نہ پائے جانے کو غلام کی آزادی کے لئے شرط قرار دیا ہے
وہ دونوں ہی موجود ہیں اس لئے قسم کھانے والا حانث ہو جائیگا۔
قولہ التعدیٰ الخ۔ بعض نے کہا لفظ التعدیٰ کے الف کو ساقط کر دینا ضروری ہے یعنی واؤ کے کسرہ کے ساتھ
پڑھنا ضروری ہے۔ تا التعدیٰ لفظ آتک پر معطوف ہو جائے، آتک کیطرح التعدیٰ بھی مجزوم بلم ہو جائے۔
اور بعض نے کہا کہ التعدیٰ الف کے ساتھ پڑھنے میں اس صورت میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ یہاں مسئلہ
کا تعلق معنے سے ہے الفاظ سے نہیں ہے کیونکہ حضرات فقہاء اعراب اور وجوہ اعراب پر بحث نہیں کرتے۔ انکی توجہ
تو صرف کلام کے مقصد کی جانب ہوتی ہے۔ اگرچہ اعراب کے لحاظ سے عبارت غلط ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً اگر کسی شخص
نے کسی آدمی سے کہا" زنیت" بصیغہ واحد مؤنث حاضر تو اس پر حد قذف واجب ہوگی کیوں کہ کہنے والے نے
اپنے کلام میں مرد کو مخاطب کیا ہے اگرچہ صیغہ مؤنث کا استعمال کیا ہے۔ دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ تعدی میں بحالت
جزم حرف علت کا باقی رہنا ساقط نہ ہونا بھی اہل عرب کی لغت ہے اس لئے مجزوم ہونے کے باوجود لفظ التعدیٰ
الف کے ساتھ پڑھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔
شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ لفظ التعدیٰ کے بارے میں بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ یہ لفظ لم اٰتك پر معطوف
ہے اور منفی یعنی اٰتك پر عطف نہیں ہے تو ان کا یہ خیال محض ایک خیال ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ
اس صورت میں معنیٰ عبارت کے یہ ہوں گے کہ اگر میں تیرے پاس نہ آیا۔ اور تیرے پاس آکر تعدی کروں تو میرا
غلام آزاد ہے۔ یعنی اتیان نہ پایا جائے اور تعدی پائی جائے تو میرا غلام آزاد ہے۔ یہ معنیٰ غلط ہیں۔ اسلئے کہ
آئے بغیر تعدی اس کے پاس کیسے ممکن ہوگی۔

وَمِنْهَا حُرُوْفُ الْجَرِّ وَهُوَ مَعْطُوْفٌ عَلٰى مَضْمُوْنِ الْكَلَامِ السَّابِقِ كَاَنَّهٗ قَالَ اَوَّلًا مِنْهَا حُرُوْفُ
الْعَطْفِ ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْهَا عَطَفَ هٰذَا عَلَيْهِ فَالْبَاءُ لِلْاِلْصَاقِ فَمَا دَخَلَ عَلَيْهِ الْبَاءُ هُوَ
الْمُلْصَقُ بِهٖ هٰذَا هُوَ اَصْلُهَا فِي اللُّغَةِ وَالْبَوَاقِيْ مَجَازٌ فِيْهَا وَتَصْحَبُ الْاَثْمَانَ حَتّٰى لَوْ
قَالَ اشْتَرَيْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِنْ حِنْطَةٍ جَيِّدَةٍ يَكُوْنُ الْكُرُّ ثَمَنًا فَيَصِحُّ الْاِسْتِبْدَالُ بِهٖ
لِاَنَّهٗ لَمَّا كَانَ مَدْخُوْلُ الْبَاءِ هُوَ الثَّمَنُ كَانَ الْعَبْدُ مَبِيْعًا وَكُرُّ الْحِنْطَةِ ثَمَنًا فَيَكُوْنُ
الْبَيْعُ حَالًّا وَيَصِحُّ اِسْتِبْدَالُ كُرِّ الْحِنْطَةِ بِكُرِّ الشَّعِيْرِ قَبْلَ الْقَبْضِ اِذْ يَجُوْزُ الْاِسْتِبْدَالُ

فی الثمن قبل القبض ولو کان مبیعًا لم یجز ذلک بخلاف ما اذا اضاف العقد الی الکر بان قال اشتریت منک کرًّا من حنطۃ بھذا العبد حیث یکون ھذا العقد عقد السلم اذ العبد مشار الیہ موجود فیسلمہ فی المجلس و الکر غیر معین فیکون مبیعًا غیر معین فلا بد فیہ ان توجد شرائط السلم حتی یصح فلا یجوز استبدالہ اذ لا یجوز الاستبدال فی المسلم فیہ

ترجمہ اور حروف معانی کے قبیل سے حروف جر بھی ہیں۔ سابق کلام کے مضمون سے اس کا تعلق ہے۔ گویا مصنفؒ نے پہلے یوں کہا "منہا حروف العطف" پھر ان کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد فرمایا منہا حروف الجر یعنی حروف عطف پر حروف جر کو عطف کیا۔ جن میں سے حرف باء الصاق کیلئے آتی ہے لہٰذا جس اسم پر حرف باء داخل ہوگا وہ ملصق بہ ہوگا۔ لغۃً یہی اس کی اصل ہے اور باقی دوسرے معنے اس کے مجازی ہیں اور حرف باء اثمان پر داخل ہوتی ہے چنانچہ اگر کوئی شخص "اشتریت منک ہٰذا العبد بکرٍّ من حنطۃ جیدۃٍ (میں نے تم سے ایک کر عمدہ گیہوں کے بدلے یہ غلام خریدا) کہے تو کر ثمن ہوگا اور اس سے استبدال صحیح ہوگا۔ اس وجہ سے کہ جب باء کا مدخول ثمن ہوتا ہے تو عبد مبیع ہوگا، کر الحنطۃ اس کا ثمن (قیمت) ہوگا۔ پس بیع درست ہوجائے گی اور کر حنطہ کا کر شعیر سے تبدیل کرنا قبضہ سے پہلے درست ہوگا کیونکہ ثمن میں تبدیلی کرنا قبضہ سے پہلے درست ہے اور اگر کر حنطہ مبیع ہوتا تو یہ تبدیلی جائز نہ ہوتی۔ بخلاف اس صورت کے کہ متکلم عقد کو کر کی طرف منسوب کرے یعنی یوں کہے "اشتریت منک کرًّا من حنطۃ بہٰذا العبد" تو یہ بیع اس صورت میں بیع سلم ہو جائے گی کیونکہ مشار الیہ غلام موجود ہے لہٰذا اس کو اسی مجلس میں سپرد کردے اور چونکہ کر متعین نہیں ہیں لہٰذا بیع غیر معین ہوگی۔ لہٰذا اس میں بیع سلم کی شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے تاکہ بیع سلم صحیح ہوجائے لہٰذا کر کا تبدیل کرنا درست نہ ہوگا کیوں کہ مسلم فیہ میں قبضہ سے پہلے تبدیلی کرنا جائز ہے۔

تشریح قولہ ومنہا حروف الجر الخ۔ اصل میں حروف کی دو قسمیں ہیں۔ اول حروف مبانی دوئم حروف معانی۔ اور پھر حروف معانی بھی دو قسموں پر ہے۔ حروف عاملہ، حروف غیر عاملہ۔ سابق میں حروف معانی غیر عاملہ یعنی حروف عطف کو مصنفؒ نے بیان کیا ہے۔ مذکورہ عنوان قائم کرکے ماتن نے حروف معانی عاملہ کا ذکر شروع کیا ہے۔ حروف معانی عاملہ میں سے حروف جارہ بھی ہیں۔ اس لئے فرمایا۔

ومنہا حروف الجر الخ کہ حروف معانی عاملہ میں سے حروف جر بھی ہیں۔ جر کے معنے لغت میں کھینچنے کے آتے ہیں۔ حروف جر چونکہ فعل کے معنیٰ کو اسم تک کھینچ کر لاتے ہیں اس لئے ان کو حروف جر سے موسوم کیا گیا ہے۔

قولہ فالباءُ للالصاق الخ - پھر حرف عاطفہ کے بیان سے فراغت کے بعد انھیں پر عطف کرتے ہوئے ماتن نے کہا۔ پس بار الصاق کیلئے آتا ہے۔ الصاق کبھی حقیقۃً آتا ہے جیسے بہ داءٌ ۔ اور الصاق کبھی مجازًا ہوتا ہے جیسے مررتُ بزیدٍ (میں زید کے قریب سے گذرا) اصل میں الصاق کی حقیقت ہے ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ متصل ہونا۔ لہٰذا جس اسم پر حرف بار داخل ہوگا اس کو ملصق بہ کہا جائے گا اور جس کو متصل کیا جائے وہ ملصق ہوگا۔

شارح نے کہا الصاق کے معنیٰ حرف بار کے حقیقی اور لغوی دونوں معانی ہیں۔ ان دو کو چھوڑ کر باقی بار کے جتنے معانی آتے ہیں۔ وہ سب بار کے مجازی معانی ہیں جیسے بار کبھی برائے استعانت آتا ہے جیسے کتبتُ بالقلم میں نے قلم کی مدد سے لکھا۔

بار کبھی مجازًا ظرف کے معنیٰ دیتا ہے جیسے صَلّیتُ بالمسجدِ میں نے مقام مسجد میں نماز پڑھی۔ کبھی بار علت بیان کرنے کے لئے آتا ہے جیسے اِنّکُم ظَلَمتُم باتخاذِکم العِجلَ" تم نے گائے کے بچے کو معبود بنا کر اپنے اوپر ظلم کیا ہے۔ اس مثال میں بار برائے تعلیل ہے اور بار کبھی مقارنت کے معنیٰ دیتا ہے جیسے اشتریتُ الفرسَ بسرجہ۔ میں نے گھوڑے کو اس کے پالان سمیت خریدا۔ اور قسم کے معنیٰ بھی دیتا ہے۔ جیسے باللّٰہ لافعلنّ کذا (اللہ کی قسم میں ایسا ضرور کروں گا) اور کبھی اپنے مدخول کو متعدی بنانے کیلئے بھی آتا ہے۔ جیسے ذہبَ اللّٰہُ بنورِہِم (اللہ تعالیٰ انکی روشنی کو لے گیا) کبھی مقابلہ کے معنیٰ دیتا ہے۔ جیسے اشتریتُ العبد بالفرس (میں نے غلام کو گھوڑے کے بدلہ خریدا) کبھی زیادت کیلئے آتا ہے۔ جیسے ولاتلقوا بایدیکم الی التہلکۃ (تم اپنے ہاتھوں کو ہلاکت میں مت ڈالو)

ماتن نے کہا: حرف بار ثمن پر داخل ہوتا ہے اور وہ مقابلہ کے معنیٰ دیتا ہے۔ اور اس کے ساتھ الصاق کے معنیٰ بھی پائے جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ مقابلہ بھی الصاق ہی کے معنیٰ میں ہے مثلاً کسی نے کہا اشتریتُ منکَ ہٰذا العبدَ بکُرٍّ من حنطۃٍ (میں نے تجھ سے ایک کُر گیہوں کے بدلے اس غلام کو خریدا) اس مثال میں ایک کُر گیہوں ثمن بنے گا اور غلام مبیع قرار دیا جائے گا۔

اس مثال میں چونکہ کُر پر بار داخل ہے اس لئے کُر ثمن ہوگا اور اس کا طرف آخر مبیع ہوگا۔ اور یہ بیع حالی شمار ہوئی بیع سلم نہ ہوگی جس میں مبیع ادھار ہوتی ہے اور مشتری اگر کُر پر قبضہ کرنے سے پہلے جو کے ایک کُر کے بدلے گیہوں کا تبادلہ کرے تو یہ تبادلہ درست ہوگا کیوں کہ مذکورہ مثال میں ایک کُر گیہوں ثمن ہے اور ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کا تبدیل کرنا درست ہے اور اگر یہ کُر گندم کا مبیع ہوتا تو قبضہ کرنے سے پہلے اس کا تبادلہ جائز نہ ہوتا اس وجہ سے کہ مبیع پر قبضہ سے پہلے تبادلہ درست نہیں ہے۔

اس کے برخلاف اگر خریدنے والا یہ کہتا" اشتریتُ منکَ کُرًّا من حنطۃ بہٰذا العبدِ" (میں نے تجھ سے ایک کُر گیہوں اس غلام کے عوض خریدا تو یہ عقد سلم ہوگا۔ اور کسی مؤجل کو معجل کے بدلے فروخت کرنے کا نام بیع سلم ہے۔ مگر اس میں کچھ شرطیں بھی ہیں۔ عقد سلم میں مبیع کا نام مسلم فیہ ہے اور ثمن

کا نام رأس المال ہے، اور سلم کا معاملہ کرنیوالا (فروخت کنندہ) مسلم الیہ کہلاتا ہے۔ اور خریدار کو رب السلم کہتے ہیں۔
لہٰذا مذکورہ بالا مثال میں عقد سلم کے لحاظ سے غلام تو رأس المال ہو گا۔ اور ایک کر گیہوں مسلم فیہ ہے۔
اور غلام جو کہ اس مثال میں رأس المال ہے وہ سامنے موجود ہی ہے جس کا مجلس عقد میں سپرد کرنا ضروری ہے۔
اس لئے خریدار یعنی مشتری اور رب السلم اس غلام کو مسلم الیہ یعنی بائع کے سپرد کر دے اور چونکہ
کر حنطہ متعین نہیں ہے لہٰذا یہ مبیع اور مسلم فیہ ہے جو کہ غیر معین ہے اور غیر معین ہونے کی بناء پر مسلم الیہ
کے ذمہ قرض ہوگی۔ لہٰذا جب اس معاملۂ عقد میں رأس المال اور مسلم فیہ دونوں کے دونوں موجود ہیں تو
یہ عقد بیع سلم کہلائے گی اور گیہوں کا ایک کر مسلم فیہ ہے اور قبضہ سے پہلے مسلم فیہ کا تبدیل کرنا ناجائز
ہے اس گندم کا تبدیل کرنا درست نہ ہوگا۔

فَلَوْ قَالَ اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ فَعَبْدِیْ حُرٌّ یَقَعُ عَلَی الْحَقِّ اَیْ عَلَی الْخَبَرِ الْوَاقِعِ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْبَاءَ لَمَّا كَانَتْ لِلْاِلْصَاقِ كَانَ الْمَعْنٰی اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ خَبَرًا مُلْصَقًا بِقُدُوْمِ فُلَانٍ وَلَا یَكُوْنُ مُلْصَقًا بِالْقُدُوْمِ اِلَّا اِذَا وَقَعَ قُدُوْمُ فُلَانٍ فَاِنْ اَخْبَرَ بِالْقُدُوْمِ خَبَرًا صَادِقًا یَحْنَثُ الْمُتَكَلِّمُ وَاِلَّا لَا بِخِلَافِ مَا اِذَا قَالَ اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ اَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَاِنَّهٗ یَقَعُ عَلَی الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ مَعًا لِاَنَّ مُقْتَضَی الْخَبَرِ هُوَ الْاِطْلَاقُ وَلَا مُقْتَضِیَ لِلْعُدُوْلِ عَنْهُ وَلَا یُقَالُ اِنَّ تَعْدِیَةَ الْاِخْبَارِ لَا یَكُوْنُ اِلَّا بِالْبَاءِ فَیَكُوْنُ التَّقْدِیْرُ اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ بِاَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَكَانَ كَالْاَوَّلِ لِاَنَّا نَقُوْلُ تَقْدِیْرُ الْبَاءِ لَا یَكْفِیْ اِلَّا لِسَلَامَةِ الْمَعْنٰی دُوْنَ تَاْثِیْرَاتِهِ الْاُخَرِ۔

ترجمہ لہٰذا اگر کوئی شخص کہے "ان اخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حرٌ" (اگر تو مجھ کو فلاں کے آنے کی خبر
دے تو میرا غلام آزاد ہے) تو قدوم حق پر واقع ہوگا یعنی ایسی خبر پر جو نفس الامر میں واقع
ہو کیونکہ حرف با، جب الصاق کے لئے ہے تو معنٰی یہ ہوں گے کہ "ان اخبرتنی خبرًا ملصقًا بقدوم فلان"
(اگر تو مجھ کو ایسی خبر دے جو فلاں کے قدوم سے ملصق ہو) اور خبر ملصق بالقدوم ہو نہیں سکتی جب تک
کہ فلاں کا قدوم واقع میں نہ پایا جائے۔ پس اگر اس فلاں کے قدوم کی خبر صادق دی تو متکلم حانث ہوگا
ورنہ حانث نہ ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے کہ متکلم یہ کہے "ان اخبرتنی ان فلانا قدم" (اگر تو مجھ کو
خبر دے کہ فلاں آدمی آگیا) اس مثال میں خبر کا وقوع صدق و کذب دونوں پر ایک ساتھ ہوگا کیونکہ
خبر کا مقتضٰی یہ ہے کہ مطلق ہو، نہ صدق کی قید سے مقید ہو اور یہاں ایسا کوئی مقتضی نہیں ہے کہ اس اطلاق
سے عدول کر لیا جائے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ خبر کا تعدیہ بغیر باء کے لائے نہیں ہوتا لہٰذا تقدیر

عبارت یہ ہوگی" ان اخبرتنی بان فلانا قدم (اگر تونے مجھ کو خبر دی کہ بیشک فلاں آگیا) گویا یہ کلام بھی پہلے کیطرح ہوگیا۔ کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ بار کی تقدیر صرف سلامت معنے کیلئے کافی ہے۔ دوسری تاثیرات کے لئے کافی نہیں ہے۔

تشریح

قولہ، فلو قال ان اخبرتنی الخ: بار کے الصاق کیلئے ہونے پر ایک تفریعی مثال ہے کہ اگر کسی نے کہا" ان اخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حر" (اگر تونے فلاں کے آنے کی خبر دی تو میرا غلام آزاد ہے) یہ مثال ایک قسم ہے جو خبر صادق پر واقع ہوگی۔ کیونکہ وہ بار جو قدوم پر داخل ہے برائے الصاق ہے۔ اور الصاق کے لئے ہونے میں مثال کے معنے ہوں گے کہ اے مخاطب اگر تونے مجھ کو ایسی خبر دی جو فلاں کی آمد سے ملصق ہو تو میرا غلام آزاد ہے۔ اور یہ خبر قدوم فلاں سے ملصق اس وقت میں ہوگی جب کہ قدوم فلاں واقع کے مطابق ہو۔ اس لئے اگر مخاطب نے فلاں کے قدوم کی خبر سچی دی ہے تو قسم کھانیوالا یعنی متکلم اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر مخاطب نے قدوم فلاں کی خبر واقع کے مطابق یعنی صحیح خبر نہیں دی ہے تو کہا جائے گا کہ یہ خبر قدوم فلاں سے ملصق نہیں ہے لہٰذا حنث کی شرط نہیں پائی گئی اسلئے متکلم حانث نہ ہوگا اور غلام بھی آزاد نہ ہوگا۔

البتہ اگر متکلم نے یہ کہا تھا کہ" ان اخبرتنی ان فلانا قدم فعبدی حر" (اگر تونے مجھ کو خبر دی کہ بیشک فلاں شخص آگیا تو بس میرا غلام آزاد ہے) تو یہ خبر صادق و کاذب دونوں پر محمول ہوگی۔ لہٰذا اگر مخاطب نے قدوم فلاں کی سچی خبر دی تو بھی متکلم حانث ہو جائے گا، اور جھوٹی خبر دی ہے تب بھی وہ حانث ہو جائے گا۔ اور غلام آزاد ہو جائیگا اس وجہ سے کہ اس مثال میں حرف بار، جو الصاق پر دال تھا مذکور نہیں ہے، اس کی خبر مطلق ہے جو کہ صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔

شارح نے کہا" لا یقال ان تعدیۃ الاخبار لا یکون الا بالباء۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اخبار میں تعدیہ بار کے بغیر نہیں ہوا کرتا۔ یعنی اخبار اگر لازم کا صیغہ ہو تو وہ کسی مفعول کا متقاضی نہیں ہوتا۔ اور اگر باب افعال سے ہو تو مفعول اول ہی کی جانب متعدی ہوگا۔ ہاں اگر دوسرے مفعول کی جانب متعدی ہوگا تو وہ بار کیوجہ سے ہی متعدی ہوگا۔ اس جگہ اتفاق سے یہی بات پائی جارہی ہے کہ لفظ اخبر دوسرے مفعول یعنی ان فلانا قدم کی جانب متعدی ہے اس لئے یہ بار ہی کیوجہ سے متعدی ہوا ہے اور اصل عبارت یہ مانی جائے گی کہ ان اخبرتنی بان فلانا قدم"۔ لہٰذا قدوم فلاں پر بار داخل ہے۔ اسلئے یہ مثال اور اول مثال دونوں برابر ہوگئیں لہٰذا اول مثال کیطرح یہ مثال بھی صحیح خبر پر قسم واقع مانی جائے گی اور صرف سچی خبر دینے پر متکلم حانث اور غلام آزاد ہوگا۔

مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق اعتراض نہ کیا جائے۔ اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ اخبار

دوسرے مفعول کی جانب صرف حرف باء کے ذریعہ ہی متعدی ہوا کرتا ہے بلکہ بلا واسطہ باء کے بھی متعدی ہوتا ہے لہٰذا ممکن ہے کہ مثال ان اخبرتنی ان فلانا قدم میں اخبر دوسرے مفعول کی جانب بلا واسطہ باء کے متعدی ہو لہٰذا باء کو لیکر جو اعتراض کیا گیا ہے وہ واقع نہ ہوگا۔ اور اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ اخبر دوسرے مفعول کیجانب بواسطہ باء متعدی ہوا ہے تو دوسرا جواب یہ دیا جائیگا کہ باء کی تقدیر معنے کو سلیس بنانیکے لئے ہوتی ہے نہ کہ مطلق خبر کو مقید بنانیکے لئے۔ اس خبر کو صرف سچی خبر کے ساتھ مقید کرنا صحیح نہیں ہے۔ لہٰذا خبر خواہ صادق ہو یا کاذب خبر دینے سے متکلم حانث اور غلام اس کا آزاد ہوجائے گا۔

ولو قال اِنْ خَرَجتِ مِنَ الدّارِ اِلّا بِاِذْنِی یشترط تکرارُ الاِذْنِ لِکُلِّ خُرُوجٍ لاَنَّ مَعْنَاہُ اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدّارِ فَاَنْتِ طالقٌ اِلّا خروجاً ملصقاً باذنی وَھُوَ نکرۃٌ موصوفۃٌ فِی الاثبات فتعمُّ بعمومِ الصفۃِ فیحرم ماسواہُ فحیثما تخرجُ بلا اذنہٖ تکونُ طالقاً ولعلہ فیما لم توجدْ قرینۃُ یمینِ الفورِ اَوْ تکونُ رعایۃُ الباءِ غالبۃً علیھا بخلافِ قولہٖ اِلّا اَنْ آذنَ لکِ اَیْ یقولُ اِنْ خرجتِ مِنَ الدّارِ اِلّا اَنْ آذنَ لکِ فَاَنْتِ طالقٌ فانّہٗ لایشترطُ تکرارُ الاذنِ فیہِ لکلِّ خُرُوجٍ بَلْ اِذا وُجِدَ الاذنُ مرّۃً یکفی لعدمِ الحِنثِ لاَنَّ الباءَ لیستْ بموجودۃٍ فیہِ وَالاستثناءُ لیسَ بمستقیمٍ لاَنَّ الاذنَ لایُجانسُ الخروجَ فیکونُ بمعنی الغایۃِ وَالغایۃُ یکفی وجودُھا مرّۃً فترتفعُ حرمۃُ الخروجِ بوجودِ الاذنِ مرّۃً وَیُعترضُ علیہِ باَنَّ تقدیرَ الغایۃِ تکلُّفٌ وَالاَولی تقدیرُ الباءِ فیکونُ المعنی اِلّا خروجاً باَنْ آذنَ لکِ فیکونُ مالُہٗ ومالُ قولہٖ اِلّا باذنی واحداً فیشترطُ تکرارُ الاذنِ لکلِّ خروجٍ اَوْ یقالُ اِنَّ المضارعَ مَعَ اَنْ بتاویلِ المصدرِ والمصدرُ قد یقعُ حیناً کما یقالُ آتیکَ خفوقَ النجمِ اَیْ وقتَ خفوقہٖ فیکونُ المعنی لاتخرجُ وقتاً اِلّا وقتَ الاذنِ فیجبُ لکلِّ خُرُوجِ الاِذْنُ وَاُجیبَ عَنِ الاَوّلِ باَنَّ تقدیرَ قولہٖ اِلّا خروجاً باَنْ آذنَ لکِ کلامٌ مختلٌّ لایُعرفُ لہٗ وجہُ صحّۃٍ وَعَنِ الثانی باَنّہٗ یحنثُ ح اِنْ خرجتْ مرّۃً بلا اذنٍ وَعلی التقدیرِ الاوّلِ لایحنثُ فلایحنثُ بالشکِّ وَاَمّا وجوبُ الاذنِ لکلِّ دخولٍ فی قولہٖ تعالی لاتدخلوا بیوتَ النبیِّ اِلّا اَنْ یُؤذنَ لکم فمستفادٌ مِنَ القرینۃِ العقلیّۃِ وَاللفظیّۃِ وھی قولہٗ تعالی اِنَّ ذٰلکم کانَ یُؤذی النبیَّ الآیۃ۔

ترجمہ اور اگر کسی شخص نے کہا "ان خرجت من الدار الا باذنی" (اگر تو گھر سے نکلے گی مگر میری اجازت سے) تو اجازت کا ہونا ہر خروج کیلئے شرط ہوگا۔ کیونکہ اس کلام کا مطلب یہ ہوا کہ ان خرجت من الدار فانت طالقٌ الا خروجاً ملصقاً باذنی (اگر تو گھر سے نکلے گی تو تجھے طلاق ہے مگر یہ نکلنا ایسا ہو جو میری اجازت

سے ملا ہوا ہو) اور چونکہ یہ خروج نکرہ موصوفہ کلام موجب میں واقع ہے لہٰذا صفت کے عموم کے ساتھ عام ہو جائے گا اسلئے اس کا خروج غیر حرام ہوگا۔ لہٰذا جب کبھی اس کی اجازت کے بغیر نکلے گی تو طلاق والی ہو جائے گی۔ ممکن ہے یہ چیز خروج کے عموم تکرار اذن کی شرط اس صورت میں ہو جب کہ یمین فور کا قرینہ موجود نہ ہو یا پھر حرف بار کا لحاظ اس قرینہ پر غالب ہو۔ بخلاف اس کے قولؒ الا ان اٰذن لك" کے۔ یعنی شوہر یہ کہے کہ ان خرجت من الدار الا ان اٰذن لك فانت طالق (اگر تو گھر سے نکلے گی مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دے دوں تو تجھ پر طلاق ہے) دیکھئے متکلم اس جگہ خروج پر اجازت کو شرط قرار نہیں دے رہا ہے بلکہ اجازت جب ایک مرتبہ پائی جائے گی تو حانث نہ ہونے کیلئے کافی ہوگی کیونکہ حرفِ بار اس کلام میں موجود نہیں ہے اور استثناء یہاں پر درست نہیں ہے کیونکہ اذن خروج کے ہم جنس نہیں ہے لہٰذا غایت کے معنے میں ہوگا اور غایت کا وجوب ایک مرتبہ کافی ہے لہٰذا خروج کی حرمت ایک مرتبہ اجازت پائے جانے سے رفع ہو جائے گی۔ اور یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ غایت کو مقدر ماننا بھی محض تکلف ہے۔ اولیٰ یہ ہے کہ بار کو مقدر مان لیا جائے تو معنے یہ ہو جائیں گے کہ الا خروجًا بان اٰذن لك (لیکن وہ خروج جس میں میں تجھ کو اجازت دیدوں) تو اس کلام اور الا باذن دونوں کلاموں کا انجام ایک ہو جائے گا لہٰذا اذن کا تکرار ہر خروج کے ساتھ شرط ہو جائیگا، یا پھر یہ کہا جائے کہ فعل مضارع اَن مصدر کی تاویل میں ہے۔ اور مصدر کبھی وقت ہوتا ہے جیسے بولا جاتا ہے" اٰتیك خفوق النجم (میں تیرے پاس ستاروں کے غروب کے وقت آؤں گا) تو اس صورت میں کلام کے معنے یہ ہوں گے لاتخرج وقتًا الا وقت الاذن (تو کسی وقت مت نکل مگر اجازت لینے کے وقت) تو ہر خروج کے لئے اجازت واجب ہوگی۔

پہلے اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس کے قول کی تقدیر الا خروجًا بان آذن لك ایک بگڑا ہوا جملہ ہے جس کے صحیح ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور دوسرے اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ متکلم اس وقت حانث ہو جائے گا اگر عورت بلا اجازت ایک مرتبہ نکل جائے گی۔ اور پہلی تقدیر پر حانث نہ ہوگی۔ لہٰذا شک واقع ہو جانیکی وجہ سے حانث نہ ہوگا۔ اور بہر حال اجازت کا ہر دخول کے وقت واجب ہونا اللہ تعالیٰ کے قولؒ لاتدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم (نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کے گھروں میں داخل مت ہو لیکن جب تم کو اجازت دیدی جائے) میں ہر دخول کے لئے اجازت کا واجب ہونا قرینہ عقلیہ ولفظیہ دونوں سے مستفاد ہے اور قرینہ اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے کہ ان ذٰلکم کان یؤذی النبی (بلا شبہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کو یہ تکلیف دیتا ہے۔

تشریح — **بار کے الصاق کیلئے ہونے پر دوسری تفریع**: ماتن نے کہا: ان خرجت من الدار الا باذنی فانت طالقٌ (اگر تو گھر سے بغیر میری اجازت کے باہر نکلی تو بس تو طلاق والی ہے) یہ کہنے کیوجہ سے عورت کو اپنے باہر جانے کے لئے ہر بار

اجازت لینا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا قول باذنی میں بار داخل ہے جو کہ الصاق کیلئے ہے اور معنی اس عبارت کے یہ ہوں گے کہ ان خرجت من الدار فانت طالق الا خروجا ملصقا باذنی (اگر تو گھر سے نکلی تو تو طلاق والی ہے مگر وہ خروج جو میری اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ اس میں خروجا اسم نکرہ ہے اور ملصقا باذنی کی صفت کے ساتھ متصف ہے۔ اور جب یہ صفت عام ہے تو نکرہ بھی عام ہی رہے گا۔ مطلب یہ ہے کہ جہاں بھی اس صفت کا تحقق ہوگا وہاں وہ نکرہ موصوفہ بھی پایا جائے گا۔ اس لئے اس مثال میں ہر وہ خروج جو شوہر کی اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہوگا وہ طلاق سے مستثنیٰ ہوگا۔ اس کے علاوہ جو خروج بھی عورت کی جانب سے ہوگا وہ باعث طلاق ہوگا۔ اور عورت جب کبھی بھی شوہر کی اجازت کے بغیر باہر جائے گی اس پر طلاق ہو جائیگی۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ خروج کیلئے اجازت کا مکرر ہونا اس وقت مشروط ہے جب یمین فور کا کوئی قرینہ وہاں نہ پایا جائے، یا قرینہ یمین فور کا موجود تو ہو مگر بار کی رعایت اس پر غالب ہو لہٰذا اگر یمین فور کا قرینہ پایا جاتا ہو اور بار کی رعایت اس پر غالب نہ ہو تو اس صورت میں ہر خروج کے لئے اجازت کا لینا ضروری نہ ہوگا اور اس کی قسم صرف متعین خروج پر محمول ہوگی۔

اور اگر شوہر نے کہا ان خرجت من الدار الا ان اذن لک فانت طالق یعنی اگر تو گھر سے باہر نکلی بجز اس کے کہ میں تجھ کو اجازت دوں تو بس تو طلاق والی ہے۔ اس صورت میں ہر خروج پر عورت کے لئے بار بار اجازت لینا ضروری نہ ہوگا بلکہ طلاق کے وقوع سے بچنے کیلئے صرف ایک بار اجازت لے لینا کافی ہوگا۔ کیونکہ اس مثال میں بار جو الصاق کے لئے آتا ہے مذکور نہیں ہے۔ اور الا کے ذریعہ استثناء کرنا بھی درست نہیں ہے کیونکہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں اذن مستثنیٰ ہے اور خروج مستثنیٰ منہ ہے دونوں ایک جنس کے نہیں ہیں اس لئے اس جگہ الا کا برائے استثناء ہونا بھی درست نہیں لہٰذا یہاں الا مجازاً الی کے معنے میں ہوگا اور غایت کے معنے دیگا اور قسم پورا ہونے کے لئے غایت کا صرف ایک مرتبہ تحقق کافی ہے اس لئے یہاں پر خروج کے لئے ایک مرتبہ اجازت لینا ضروری ہوگا اس کے بعد خروج کا وہ حکم یعنی بغیر اجازت باہر جانے پر وقوع طلاق کا حکم واقع نہ ہوگا۔

استثناء اور غایت کے درمیان مناسبت: ان دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ دونوں کا مابعد ماقبل کے مخالف ہوتا ہے اور دونوں کا ماقبل دونوں کے مابعد سے منتہی ہو جاتا ہے۔ یہی ان دونوں کے درمیان مناسبت ہے۔ اسی مناسبت کی بناء پر الا کو مجازاً الی غایت کے معنے میں لیا گیا ہے۔

شارح نے فرمایا کہ الا خروجا باذن لک اس کی تقدیر نکالنا یعنی بار کو اس مثال میں مقدر ماننا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں حرف بار اُن پر داخل ہوگا جبکہ حرف جر ہمیشہ اسم پر داخل ہوتا ہے۔ فعل اور حرف پر داخل نہیں ہوتا۔ اسی خرابی کی بناء پر یہاں بار کا مقدر ماننا جائز نہیں ہے۔

جواب ثانی ۔ اس جگہ بار کو مقدر ماننا اصل قاعدہ کے بھی خلاف ہے، اسی طرح لفظ الا جو کہ حرف استثناء

ہے اس کو الیٰ حرفِ جار کے معنیٰ میں لیکر غایت کے معنیٰ میں مجازاً لینا یہ بھی خلافِ اصل ہے البتہ مجاز بہ نسبت حذف کرنیکے کمتر درجہ کی خرابی ہے بالخصوص جہاں حذف زیادہ ہو جس طرح اس مثال میں ایسا ہی ہے کہ اگر بار محذوف مانا جاتا ہے تو لفظ خروج بھی محذوف ماننا پڑیگا لہٰذا حذف کے مقابلے میں مجاز اہون ہے اس لئے بہتر ہے کہ الاّ کو الیٰ کے معنٰے میں لے لیا جائے اور بار کو محذوف نہ مانا جائے۔

دوسرے قول کا جواب :۔ آذن فعل مضارع کو ان کے ساتھ مصدر کی تاویل میں کیا جائے تو وقت کے معنیٰ دے گا اس لئے عورت ایک مرتبہ اجازت لیکر اگر دوبارہ باہر نکلی تو متکلم حانث اور عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے اس تقدیر عبارت کے نتیجہ میں عورت کو ہر ہر خروج پر اجازت لینا طلاق سے بچنے کے لئے ضروری ہے۔ اور اگر الاّ کو بمعنٰے الیٰ لے لیا جائے تو ایک بار اجازت لیکر نکلنے کے بعد جب دوسری یا تیسری بار عورت گھر سے باہر نکلے گی تو وہ مطلقہ نہ ہوگی اور متکلم اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں عورت پر صرف ایک مرتبہ اجازت لینا ضروری ہے۔

اس لئے اِلاّ اَنْ آذَنَ لکِ سے کلام کرنے کی صورت میں متکلم ایک صورت میں حانث اور دوسری صورت میں حانث نہیں ہوتا لہٰذا اس کے حانث ہونے میں شک ہو گیا۔ اور قاعدہ ہے کہ بصورت شک حنث واقع نہیں ہوتا لہٰذا متکلم اس صورت میں حانث نہ ہوگا۔ اس لئے معلوم ہوا کہ اس جگہ آذن لک میں اَن پوشیدہ نہیں ہے تاکہ مصدر کی تاویل میں ہو کر وقت کے معنٰے دیگا بلکہ حرف اِلاّ حرف الیٰ کے معنٰے میں ہے جو غایت کا معنیٰ دے رہا ہے۔

وَفِي قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِيئَةِ اللهِ تَعَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَيَكُونُ تَقْدِيرُهُ أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَ فَلَا يَقَعُ وَلَا يُرِيدُ بِهٰذَا أَنَّ الْبَاءَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ لِأَنَّهُ لَمْ يَرِدْ فِيهِ اسْتِعْمَالٌ بَلْ مَعْنَاهُ أَنَّ الْبَاءَ لِلْإِلْصَاقِ عَلَى أَصْلِهَا فَيَكُونُ الْمَعْنَى أَنْتِ طَالِقٌ طَلَاقًا مُلْصَقًا بِمَشِيئَةِ اللهِ وَلَا يَكُونُ مُلْصَقًا بِهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ تَعَ وَهِيَ لَا تُعْلَمُ قَطُّ فَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ بِهِ وَلٰكِنَّهُ أُعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْبَاءُ لِلسَّبَبِيَّةِ وَيَكُونَ الْمَعْنَى أَنْتِ طَالِقٌ بِسَبَبِ مَشِيئَةِ اللهِ تَعَالٰى فَيَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا فِي قَوْلِهِ بِعِلْمِ اللهِ وَقُدْرَتِهِ وَأَمْرِهِ وَحُكْمِهِ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْأَصْلَ فِي الطَّلَاقِ الْحَظْرُ فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَقَعَ أَمَّا وُقُوعُهُ فِي عِلْمِ اللهِ تَعَ وَنَحْوِهِ فَلِأَنَّهُ لَمْ يَجِئْ بِمَعْنَى إِنْ عَلِمَ اللهُ فَلَا مَسَاغَ فِيهِ إِلَّا بِجَعْلِهِ بِمَعْنَى السَّبَبِيَّةِ وَوُقُوعِ الطَّلَاقِ بِهِ فَتَأَمَّلْ۔

ترجمہ اور اس شخص کے قول انتِ طالقٌ بمشیئۃ اللہ تعالےٰ میں بآء شرط کے معنٰے میں ہے۔ پس تقدیر عبارت یہ ہوگی " انت طالقٌ اِن شاء اللہ " پس طلاق واقع نہ ہوگی۔ مصنفؒ کی مراد یہ نہیں ہے کہ بار شرط کے معنٰے میں ہے کیونکہ اس کے بارے میں استعمال ثابت نہیں ہے بلکہ معنٰے یہ ہیں کہ بار الصاق

کے لئے اپنی اصل پر ہے۔ لہٰذا معنٰی یہ ہوں گے "انت طالق طلاقاً ملصقاً بمشیئۃ اللہ تعالٰے (تو طلاق والی ہے ایسی طلاق جو اللہ تعالٰے کی مشیئت سے ملصق ہو) اس کی مشیئت کے ساتھ ملصق نہیں ہوگی لیکن اللہ تعالٰے چاہے اور مشیئت کبھی معلوم نہ ہو سکے گی لہٰذا اس کے کہنے سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ لیکن اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ایسا کیوں جائز نہیں کہ باء یہاں پر سببیت کے لئے ہو۔ اور کلام کے معنٰی یہ ہوں گے" انت طالق بسبب مشیئۃ اللہ تعالٰی تو طلاق واقع ہو جائے گی جیسے اس کے قول بعلم اللہ و قدرتہ و امرہ و حکمہ میں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اصل طلاق ممانعت ہے پس مناسب یہ ہے کہ واقع نہ ہوا اور بہرحال فی علم اللہ تعالٰے و امرہ وغیرہ میں طلاق کا واقع ہو جانا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حرف باء ان تمام صورتوں میں ان علم اللہ کے معنٰی میں نہیں آیا ہے۔ پس اس کے سوا کوئی گنجائش نہیں کہ باء کو سببیت کے معنٰی میں کر دیا جائے اور اس سے طلاق واقع ہو جائے پس غور کیجئے

تشریح

باء برائے الصاق آتا ہے اس کی تفریع ایک فقہی مسئلہ ہے : اَنتِ طالقٌ بمشیئۃ اللہ تعالٰی۔ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا تو طلاق والی ہے اللہ تعالٰی کی مشیئت سے۔ یعنی اگر اللہ تعالٰی چاہے تو تو طلاق والی ہے۔ اس مثال میں باء برائے شرط ہے اور مقولہ کی اصل یہ ہوگی" انت طالقٌ ان شاء اللہ تعالٰی" یہ کہنے سے طلاق واقع نہیں ہوتی، پس بمشیئۃ اللہ کہنے سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ ماتن کا مقصد اس عبارت سے یہ نہیں ہے کہ اس مثال میں باء ان کے معنٰی میں ہے اس لئے کہ اس طرح کا استعمال کلام عرب سے منقول نہیں ہے۔ ماتن کی مراد دراصل یہ ہے کہ باء تو اپنی اصل کے لحاظ سے بمعنٰی الصاق ہے۔ اور اس جملے کے معنٰی ہیں" انت طالق طلاقاً ملصقاً بمشیئۃ اللہ تعالٰے (تو طلاق والی ہے ایسی طلاق جو اللہ تعالٰے کی مشیئت سے ملصق ہو۔ طلاق کا یہ الصاق اس وقت ممکن ہے جب اللہ تعالٰی کی مشیئت موجود ہو حالانکہ اللہ تعالٰے کی مشیئت کبھی بھی معلوم نہیں ہو سکتی۔ اس لئے اس جملہ سے عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

اعتراض :- اللہ تعالٰے کی مشیئت قدیم سے موجود ہے لہٰذا طلاق واقع ہو جانا چاہئے؟

جواب :- اس کا جواب یہ دیا جائیگا کہ نفس مشیئت یعنی ارادہ باری تعالٰی کی صفت قدیمہ ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا۔ ہماری ذکر کردہ تاویل پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس جگہ باء کو الصاق کے بجائے اگر سبب کا مان لیا جائے تو کیا حرج ہے۔ اگر باء اس مثال میں سبب کیلئے ہوتی تو عورت پر فی الحال طلاق واقع ہو جاتی جس طرح انتِ طالق بعلم اللہِ، اور انت طالقٌ بقدرۃ اللہِ و بامر اللہ اور بحکم اللہ کہنے پر طلاق واقع ہو جاتی۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ طلاق ابغض المباحات ہے اور جو چیز ابغض المباحات ہوگی وہ ممنوع بھی ہوگی اور خداوند تعالٰے کو ناپسند بھی ہوگی۔ معلوم ہوا طلاق میں اصل ممانعت اور ناپسندیدگی ہے۔ تو اس کے مناسب یہی بات ہے کہ طلاق واقع نہ ہو اور کوشش بھی اسی کی کرنا چاہئے کہ طلاق واقع نہ ہو۔ اور اس پر

عمل جب ہی ممکن ہے کہ اس جگہ بار کو الصاق کے لئے مان لیا جائے، سبب کے لئے نہ مانا جائے۔ اور جہاں تک بعلم اللہ اور بقدرۃ اللہ میں طلاق کے واقع ہونیکا تعلق ہے تو ان میں طلاق ہو جاتی ہے۔ اگر بار کو الصاق کے لئے مان لیا جاتا تو ان صورتوں میں بھی طلاق نہ واقع ہوتی؟

تو کہا جائیگا کہ بار کو الصاق کیلئے ماننے میں معنیٰ غلط ہو جاتے ہیں کیونکہ بار کو ان جگہوں میں الصاق کے لئے ماننے میں معنیٰ ہوں گے: ان علم اللہ حالانکہ بعلم اللہ کا بار ان علم اللہ کے معنے میں نہیں آیا اسلئے مجبورًا بار کو برائے سبب مانا گیا ہے جس سے طلاق واقع ہو گئی۔

وَقَالَ الشافعیؒ اَلْبَاءُ فِی قَوْلِہٖ تعالیٰ وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِکُمْ للتبعیضِ فیکونُ الْمَعْنیٰ وَامْسَحُوْا بَعْضَ رُؤسِکُم وَالبعضُ مطلقٌ بینَ اَنْ یکونَ شعرًا اَوْ مَا فوقَہٗ حتّٰی قریبِ الکُلِّ فعلیٰ اَیِّ بعضٍ یمسحُ یکونُ آتیًا بالماموربہٖ وقالَ مالکٌ اِنّہا صلۃٌ اَیْ زائدۃٌ فَکَانَ المعنیٰ وَامْسَحُوْا رُؤُسَکُمْ وَالظاھِرُ مِنْہُ الکلُّ فیکونُ مسحُ کُلِّ الرَّاسِ فرضًا وَلَیْسَ کذٰلِکَ اَیْ لیسَ للتبعیضِ وَلا للزیادۃِ لاَنَّ التبعیضَ مَجَازٌ فلا یُصَارُ اِلیہِ وَلوکانَ التبعیضُ حقیقۃً وَھُوَ مُوجِبٌ مِن لزمَ الاشتراکُ وَالترادفُ وَکِلاھُمَا خلافُ الاصلِ وَکَذٰلِکَ الزیادۃُ ایضًا خلافُ الاصلِ بل ھِیَ للالصاقِ حقیقۃً علیٰ اَصلِ وضعِھَا وَانما جاءَ التبعیضُ فِی مَسحِ الرَّاسِ بطریقٍ اٰخرَ کما قال لکنّھا اِذا دَخَلَتْ فِی اٰلۃِ المَسحِ کانَ الفعلُ متعدیًا اِلیٰ محلِّہٖ فیتناولُ کلَّہٗ کما اِذا قیلَ مَسَحْتُ الحائطَ بیدی فالحائطُ محلُّ الفعلِ ومفعولٌ لہٗ یُرادُ بہٖ کلُّہٗ وَالیدُ اٰلۃٌ دَخَلَ علیھا الباءُ یُرادُ بِھَا البعضُ اِذِ المعتبرُ فِی اٰلۃِ قدرُ مایحصلُ بہِ المقصودُ وَاِذا دخلتْ فِی مَحَلِّ المَسحِ بقیَ الفعلُ متعدیًا اِلی الاٰلۃِ کَمَا اِذا قیلَ مَسَحْتُ بالحائطِ اَوْ قیلَ وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِکُم فحینئذٍ یکونُ المسحُ متعدیًا اِلی الاٰلۃِ فکانّہ قیلَ مَسَحْتُ الیدَ بالحائطِ فیشبہُ المحلُّ بالوسائلِ فِی اَخذِ بعضِہٖ فلا یقتضی استیعابَ الرأسِ وَانما یقتضی الصاقَ الاٰلۃِ بالمحلِّ وَذٰلِکَ لا یَسْتوجِبُ الکلَّ عَادۃً فصارَ المُرادُ بہٖ اَکثرَ الیدِ وَذٰلِکَ مقدارُ ثلثِ اَصابعَ لاَنَّ الاَصابعَ اَصلٌ فِی الیدِ وَالکفُّ تابعٌ وَالثلثُ اکثرُھا فَاُقیمَ مَقامَ الکلِّ فصارَ التبعیضُ مرادًا بِھٰذا الطَّریقِ لا کما زعمَ الشافعیؒ مِنْ اَنَّ الباءَ للتبعیضِ ھٰذہٖ اِحدیٰ روایتیْ ابی حنیفۃؒ وَلمْ یتعرّضْ للروایۃِ الاُخریٰ وَھِیَ اَنّہٗ مُجْمَلٌ فِی حقِّ المقدارِ لاَنّہٗ لمْ یُعلمْ اَنَّ المُرادَ کُلُّ الرَّاسِ اوبعضُہٗ فیکونُ فعلُ النبیِّ ھُوَ اَنّہٗ مَسَحَ علیٰ ناصیتِہٖ بیانًا لہٗ وَالنّاصیۃُ ھِیَ مقدارُ رُبعِ الرّاسِ فیکونُ مسحُ رُبعِ الرّأسِ فرضًا سواءٌ کانَ بثلثِ اَصابعَ اَوْ کُلِّھَا لاَنَّ الکلامَ فیھا طویلٌ وَانما یثبتُ

اِسْتِيعَابُ مَسْحِ الوَجْهِ وَالْيَدِ فِي التَّيَمُّمِ لِقَوْلِهِ تعَ فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَاَيْدِيكُمْ لِاَنَّهُ خَلَفٌ عَنِ الْوُضُوءِ فَيُعَامَلُ مُعَامَلَتَهُ فِي الْوَجْهِ وَالْيَدِ وَلِاَنَّهُ ثَبَتَ الْاِسْتِيعَابُ فِيهِ بِالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِعَمَّارٍ يَكْفِيكَ ضَرْبَتَانِ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلذِّرَاعَيْنِ وَالزِّيَادَةُ بِمِثْلِهِ جَائِزٌ

ترجمہ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ بار اللہ تعالےٰ کے قول وَامسحوا برؤسکم" میں تبعیض کیلئے ہے لہٰذا آیت کے معنیٰ یہ ہوں گے کہ وامسحوا البعض رؤسکم۔ اپنے بعض سروں کا مسح کرو۔ اور بعض اس کے درمیان مطلق ہے کہ ایک بال ہو یا اس سے زائد ہوں حتیٰ کہ کل بالوں کے قریب ہوں لہٰذا جس بعض پر عمل کیا جائے گا مامور بہ کو بجالانے والا شمار ہوگا۔ اور امام مالکؒ نے فرمایا باء یہاں پر صلہ کی ہے یعنی زائدہ ہے پس گویا کہ مطلب یہ ہے وامسحوا رؤسکم (تم اپنے سروں کا مسح کرو) اس سے ظاہر ہے کہ کل مراد ہے لہٰذا پورے سر کا مسح کرنا فرض ہوگا۔ حالانکہ واقعہ ایسا نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ حرف بار تبعیض کیلئے نہیں ہے اور نہ زیادت کے لئے ہے اس لئے کہ تبعیض معنیٰ مجازی ہیں۔ لہٰذا اس کی طرف رجوع نہ کیا جائے گا۔ اور اگر تبعیض کے معنے حقیقی ہوتے درانحالیکہ تبعیض مِن کا مقتضیٰ ہے تو اشتراک اور ترادف لازم آجاتا اور یہ دونوں خلاف اصل ہیں، ایسے ہی زیادت کے معنے بھی خلاف اصل ہیں۔ بلکہ حرف بار الصاق کے لئے ہے یعنی حرف باء اپنی اصل وضع کے لحاظ سے حقیقی معنے (الصاق) کے لئے ہے اور مسح راس میں تبعیض کے لئے آنا دوسری وجہ سے ہے۔ لیکن جب وہ (باء) آلہ مسح میں داخل ہوتا ہے تو فعل (مسح) اپنے محل کیطرف متعدی ہو جاتا ہے اور کل محل کو شامل ہو جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے مسحتُ بالحائط (میں نے دیوار کو چھوا) یا وامسحوا برؤسکم (اپنے سروں کا مسح کرو) کہا جائے تو اس صورت میں مسح اپنے آلہ کیطرف متعدی ہو جاتا ہے تو گویا مسحتُ الید بالحائط کہا جاتا ہے (یعنی میں نے ہاتھ کو دیوار سے چھوا) پس محل اپنے وسیلوں کے مشابہ ہو گیا بعض کے اخذ کے سلسلہ میں۔ لہٰذا آیت میں فعل (مسح) پورے سر کے مسح کرنیکا مقتضی نہیں ہے، البتہ اس امر کا مقتضی ہے کہ آلہ محل سے ملصق ہو اور یہ عادۃً کل کا تقاضا نہیں کرتا لہٰذا نتیجہ یہ نکلا کہ اس سے ید کا اکثر حصہ مراد ہے۔ اور اکثر ید تین انگلیوں کی مقدار ہے کیوں کہ ید میں اصابع ہی اصل ہیں اور کف (ہتھیلی) تابع ہے۔ اور تین ان میں اکثر ہیں پس تین انگلیوں کو کل کے قائم مقام دیدیا گیا ہے۔ لہٰذا تبعیض اس طریق پر مراد ہو گئی۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ حرف بار تبعیض کے لئے ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دو روایتوں میں سے یہ ایک روایت ہے اور مصنفؒ نے دوسری روایت سے تعرض نہیں فرمایا۔ وہ یہ ہے کہ آیت مقدار کے حق میں مجمل ہے کیونکہ آیت سے معلوم نہیں ہوتا کہ کل راس مراد ہے یا بعض راس مراد ہے۔ لہٰذا نبی کریم صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا فعل اور وہ یہ ہے کہ مَسَحَ عَلیٰ نَاصِیَتِہٖ (آپ نے

اپنی پیشانی کے برابر سر کا مسح کیا) اس کے لئے یہ بیان واقع ہوگیا اور ناصیہ ہی چوتھائی سر کی مقدار ہے پس ربع سر کا مسح فرض ہو گیا۔ برابر ہے کہ ہاتھ کی تین انگلیوں سے مسح کرے یا پوری پوری انگلیوں سے کیونکہ اس مقام پر کلام طویل ہے۔ اور تیمم میں وجہ اور ید کے مسح کا استیعاب اللہ تعالیٰ کے قول " فامسحوا بوجوہکم وایدیکم " (پس مسح کرو اپنے چہروں کا اور ہاتھوں کا) سے ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے لہٰذا وجہ اور ید میں معاملہ وضو ہی جیسا کرے گا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تیمم میں استیعاب سنتِ مشہورہ سے ثابت ہے اور وہ حضرت عمارؓ سے آنحضورؐ کا فرمان ہے " یکفیک ضربتان ضربۃ للوجہ وضربۃ للذراعین (تیمم میں تم کو صرف دو ضرب کافی ہیں، ایک ضرب چہرہ کے لئے اور ایک ضرب دونوں ہاتھوں کے لئے) اور اس جیسی مشہور حدیث سے زیادتی علی الکتاب جائز ہے۔

تشریح سر کے مسح کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ چنانچہ امام اعظم ابو حنیفہؒ نے فرمایا چوتھائی سر کا مسح فرض ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک پورے سر کا مسح (استیعاب) فرض ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق سر کا مسح فرض ہے۔ ان کے نزدیک سر کی کوئی مقدار مسح کے لئے متعین نہیں ہے۔ اتفاق سے ان تینوں ائمہ کی دلیل باری تعالیٰ کا قول " وامسحوا برؤسکم " ہے۔ اس آیت میں بار امام شافعیؒ کے نزدیک تبعیض کے لئے ہے اور آیت کے معنٰے یہ لیتے ہیں کہ تم اپنے بعض سروں کا مسح کرو۔ اور لفظ بعض مطلق ہے۔ ایک بال بھی اس کا فرد ہے اور چند بال بھی اور چند بال بھی۔ لہٰذا مسح کرنیوالا جس قدر بالوں کا مسح کرلے گا وہ آیت پر عمل کرنیوالا اور فرض کا پورا کرنیوالا شمار کیا جائے گا۔

اور امام مالکؒ نے فرمایا بار صلہ کی ہے اور زائدہ ہے کیونکہ مسح ایسا فعل ہے جو بنفسہٖ متعدی ہوتا ہے بار کے توسط کی حاجت نہیں ہے اس لئے بار کو برائے تاکید مانا جائے گا جس طرح ولا تلقوا بایدیکم الی التہلکۃ میں بار زائدہ ہے۔ اور جب برؤسکم میں بار زائدہ ہے تو آیت کریمہ کے معنٰے ہوں گے وامسحوا رؤسکم جس سے بظاہر پورا سر مراد لیا جائیگا کیونکہ راس پورے سر کو کہتے ہیں، بعض سر کو نہیں کہا جاتا۔ لہٰذا امام مالکؒ کے قول کے مطابق پورے سر کا مسح کرنا فرض ہوگا۔

امام صاحبؒ کی دلیل برؤسکم میں بار نہ زائد ہے نہ برائے تبعیض ہے۔ کیونکہ یہ بار کے مجازی معنٰے ہیں۔ اور بلا ضرورت معنٰے مجازی مراد نہیں لئے جاتے اور برائے تبعیض مراد لینے کی حاجت نہیں ہے۔ فرض کیجئے کہ بار کے حقیقی معنٰے تبعیض کے لئے جائیں تو اشتراک اور ترادف لازم آئیگا کیوں کہ حرف من کے معنٰے بھی تبعیض کے ہیں۔ حاصل یہ کہ بار کے حقیقی معنٰے الصاق کے ہیں اور تبعیض کے بھی۔ تو لازم آتا ہے کہ دلالت کرنیوالا ایک، اور جن معنٰے پر دال ہے وہ متعدد ہیں اسی کا نام اشتراک ہے اور یہ معنٰے اصل کے خلاف ہیں۔ اس لئے کہا جائیگا کہ بار اپنی اصل یعنی الصاق کے لئے ہے۔

سوال :- اگر بار برائے الصاق حقیقت ہے تو تبعیض کے معنٰے جو کہ اس کے مجازی معنٰے ہیں کیونکر لے لئے گئے

اور بعض سر کا مسح جائز کیوں قرار دیا گیا؟

جواب:۔ مسح رأس میں بعض رأس کا مسح آیت سے نہیں بلکہ حرف با، جب آلہ پر داخل ہوتی ہے مثلاً ید پر داخل ہوتا ہے تو فعل مسح اپنے محل یعنی ممسوح کی جانب متعدی ہوتا ہے اور پورے محل کو شامل ہوتا ہے۔ جیسے مسحتُ الحائطَ بیدی (میں نے دیوار کو اپنے ہاتھ سے مسح کیا) اس مثال میں دیوار فعل مسح کا محل ہے۔ اور اس کا مفعول بھی ہے اور فعل مسح چونکہ پوری دیوار کی جانب منسوب ہے۔ لہٰذا اس سے پوری دیوار کا مسح مراد ہوگا۔ اور ید جس پر باء داخل ہے وہ چونکہ آلہ مسح ہے اسلئے اس کا بعض مراد ہوگا کیونکہ آلہ مقصود بالمسح نہیں مقصود بالمسح تو دیوار ہے۔ اور غیر مقصود چیز سے اسی قدر مراد ہوتی ہے جس سے کہ مقصود حاصل ہو جائے اس لئے اس جگہ آلہ سے کل مراد نہ ہوگا بلکہ اتنا حصہ مراد ہوگا جس سے مقصود حاصل ہو جائے اور مراد یہ ہوگا کہ میں نے ہاتھ کے بعض حصہ سے دیوار کا مسح کیا۔

اور حرفِ باء جب محل پر داخل ہوتا ہے تو فعل مسح آلہ کی جانب متعدی ہوا کرتا ہے اور محل باء کا مجرور ہوگا اور آلہ فعل مسح کا مفعول ہوگا۔ جیسے جب کسی نے کہا مسحتُ بالحائط تو اس کی اصل یہ سمجھی جائے گی کہ مسحت الیدَ بالحائط، اور آیت کی تقدیر اسی طرح یہ ہوگی کہ وامسحوا الایدی برؤسکم (تم اپنے ہاتھوں کا مسح کرو اپنے سروں کے ذریعہ سے) اس طرح محل مسح آلہ اور وسیلہ کے مشابہ ہوگیا اور جس طرح حرف باء جب آلہ پر داخل ہوتا ہے تو اس کا بعض مراد ہوتا ہے، اسی طرح جب باء محل پر داخل ہوگا تو محل کا بھی بعض ہی مراد ہوگا۔ تو آیت میں مسح کا فعل پورے سر کو گھیرنے کا تقاضہ نہ کرے گا بلکہ صرف الصاق کا تقاضہ کریگا کہ آلہ محل کے ساتھ ملصق ہو جائے اور عادۃً اس کا تقاضہ نہیں کرتا کہ آلہ کامل مراد ہو۔ لہٰذا اس کا اکثر مراد ہوگا اور ید کا اکثر تین انگلیوں کی مقدار ہے لہٰذا ان تین انگلیوں کو کل کا قائم مقام قرار دیکر تین انگلیوں سے مسح کرنے کی اجازت دیدی گئی۔ پس آیت وامسحوا برؤسکم (تم اپنے سروں کا مسح کرو) میں فعل مسح ید کی جانب متعدی نہیں ہے اس لئے قاعدہ کے مطابق بعض رأس مراد ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ باء کو تبعیض کے لئے قرار دینا امام صاحب کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ بھی ہے۔ امام صاحبؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ حق تعالےٰ کا قول وامسحوا برؤسکم میں سر کے مسح کا حکم دیا گیا ہے۔ مگر مقدار رأس مجمل ہے اس لئے الایدی جو کہ وامسحوا کا مفعول ہے مقدر ماننا اصل کے خلاف ہے۔ اس لئے وامسحوا کو لازم کا درجہ دیدیا جائے۔ اور اَوجِدُوا مسحَ الرأسِ اس کا ترجمہ کیا جائے یعنی مسح راس کو موجود کرو۔ اس سے یہ معلوم نہ ہو سکا کہ باری تعالےٰ کی مراد رأس ہے۔ یا بعض رأس مراد ہے۔ اس لئے مقدار کے بارے میں یہ آیت مجمل ہے جس کی تفسیر حدیث سے کی گئی ہے کہ آپؐ نے مقدارِ ناصیہ کا مسح فرمایا اور ناصیہ سر کے جوانب میں سے ایک جانب کا نام ہے اس لئے ناصیہ سے چوتھائی سر مراد لے لیا گیا اس طرح چوتھائی سر کا مسح فرض قرار پایا۔ چاہے تین انگلیوں سے کیا جائے یا تمام انگلیوں سے کیا جائے۔

مگر اس قول پر اعتراضات وجوابات بہت زیادہ ہیں اسلئے ماتن نے اس قول کو بیان نہیں کیا ہے۔
قولہٗ انما یثبت استیعاب مسح الوجه الخ چہرہ کے مسح میں استیعاب ثابت ہے۔ یہ عبارت ایک محذوف سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ تیمم والی آیت میں "وامسحوا بوجوہکم وایدیکم" مذکور ہے۔ اس آیت میں حرف باء محل پر داخل ہے اور فعل مسح آلہ کی جانب متعدی ہے۔ جس کی اصل یہ ہے "فامسحوا الایدی بوجوہکم و ایدیکم" مذکور ہے۔ اس آیت میں حرف باء محل پر داخل ہے اور فعل مسح آلہ کی جانب متعدی ہے جس کی اصل یہ ہے "فامسحوا الایدی بوجوہکم وایدیکم"۔ لہٰذا مذکورہ بیان کردہ قاعدہ کے مطابق تیمم میں چہرہ اور ہاتھ کے مسح کا استیعاب نہ ہونا چاہئے جب کہ دونوں میں آپ استیعاب کے قائل ہیں؟

جواب:۔ چونکہ تیمم وضو کا نائب ہے جیسے حق تعالےٰ نے فرمایا ہے "وَاِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ اَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ"۔ جس سے صاف ظاہر ہے کہ تیمم وضو کا قائم مقام ہے اور قائم مقام اور نائب کے ساتھ وہی سلوک کیا جاتا ہے جو اصل کے ساتھ کیا جاتا ہے لہٰذا جس طرح وضو کے اندر چہرہ اور ہاتھ دونوں کا استیعاب ضروری قرار دیا گیا ہے تیمم میں بھی ضروری ہوگا۔ لہٰذا کہا جائیگا کہ تیمم کی آیت میں بھی حرف باء زائد ہے۔

اعتراض:۔ اس جواب پر اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ موزوں پر مسح دونوں پیروں کے دھونے کے قائم مقام ہے جب کہ پیروں کے دھونے میں استیعاب شرط ہے مگر مسح میں استیعاب شرط نہیں ہے۔

جواب:۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آپ کو غلط فہمی ہوئی خف پر مسح پیروں کے غسل کا قائم مقام نہیں بلکہ بدل ہے لہٰذا بدل کو قائم مقام اور خلیفہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ بدل اور خلیفہ کے مابین فرق ہے اسلئے کہ بدل تو مبدل منہ کے امکان کے ساتھ مشروع ہے اور خلیفہ میں یہ بات نہیں ہوتی۔ کیونکہ جب موزوں پر مسح کیا جاتا ہے اس وقت کے مبدل منہ یعنی پیروں کو دھویا بھی جاسکتا ہے یعنی دھونا پیروں کا ممکن ہے اور جب تیمم کیا جاتا ہے اس وقت وضو کرنا ممکن نہیں ہے۔

وَعَلٰى لِلْاِلْزَامِ فَقَوْلُهٗ لَهٗ عَلَيَّ اَلْفُ دِرْهَمٍ يَكُوْنُ دَيْنًا اِلَّا اَنْ يَتَّصِلَ بِهَا الْوَدِيْعَةُ لِاَنَّ حَقِيْقَةَ عَلٰى فِي اللُّغَةِ الْاِسْتِعْلَاءُ وَالْاِسْتِعْلَاءُ قَدْ يَكُوْنُ حَقِيْقَةً نَحْوُ زَيْدٌ عَلَى السَّطْحِ وَقَدْ يَكُوْنُ حُكْمًا بِاَنْ يَلْزَمَ عَلٰى ذِمَّتِهٖ مِثْلُ لَهٗ عَلَيَّ اَلْفُ دِرْهَمٍ فَكَاَنَّهٗ يَعْلُوْهُ وَيَرْكَبُهٗ فَيَجِبُ عَلَيْهِ فَاِنْ يَتَّصِلُ بِهَا لَفْظُ الْوَدِيْعَةِ بِاَنْ يَقُوْلَ لَهٗ عَلَيَّ اَلْفُ دِرْهَمٍ وَدِيْعَةً لَمْ تَخْرُجْ عَنْ مَعْنَى الْاِلْزَامِ وَلٰكِنْ يَجِبُ عَلَيْهِ حِفْظُهٗ لَا اَدَاءُهٗ۔

ترجمہ اور علیٰ لازم کرنے کیلئے آتا ہے چنانچہ کسی شخص کا لہٗ علیّ الف درہم کہنا دین کے طور پر ہوگا مگر یہ

کہ اس کے ساتھ ودیعت کا لفظ متصل ہو کیونکہ حرف علیٰ کی حقیقت لغت میں استعلاء ہے۔ اور استعلاء کبھی حقیقت ہوتا ہے جیسے زیدٌ علی السطح (زید چھت کے اوپر ہے) اور استعلاء کیلئے حکماً ہوتا ہے بایں طور کہ اس کے ذمہ میں کوئی چیز لازم ہو جیسے لہٗ علیّ الف درہم، پس گو الف درہم اس سے بلند ہیں اور اس پر سوار ہیں۔ پس اس پر الف درہم واجب ہوں گے۔ پس اگر اس کے ساتھ لفظ ودیعت کو متصل کردیا۔ بایں طور کہ وہ یہ کہتا ہے لہٗ علیّ الف درہم ودیعۃً تو الزام کے معنیٰ سے خارج نہ ہوگا۔ البتہ اس کے ذمہ حفاظت واجب ہوگی نہ کہ اس کی ادائیگی واجب ہوگی۔

تشریح

کلمۂ علیٰ کا بیان:۔ ماتن نے فرمایا کہ حرف علےٰ الزام کیلئے آتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کلمۂ علےٰ بلا واسطہ الزام کیلئے آتا ہے یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ کلمۂ علےٰ حقیقۃً استعلاء کے معنےٰ کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ یعنی اپنے آپ کو بلند سمجھنے کیلئے۔ اس کے بعد استعلاء کی دو قسمیں ہیں حقیقۃً ایک شئ کا دوسری شئ پر بلند ہونا جیسے زیدٌ علے السطح (زید چھت کے اوپر ہے) اور چھت اس کے نیچے ہے۔ حکمی بلند ہونا۔ مثلاً کوئی شخص اپنے ذمہ کوئی چیز واجب قرار دے لے۔ جیسے لفلان علیّ الف درہم" فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار دراہم واجب ہیں۔ اس مثال میں ایک ہزار دراہم اقرار کرنیوالے کے ذمہ واجب اور اس پر سوار ہیں۔

شارح نے کہا: اگر اس قول کے ساتھ ودیعۃً کا لفظ ملا دیا جائے۔ اور اس طرح کہا جائے کہ لفلان علیّ الف درہم ودیعۃً۔ تو کلمۂ علیٰ الزام کے معنےٰ سے جدا نہ ہوگا۔ البتہ اس کے ذمہ دراہم کا حفاظت کرنا ضروری ہوگا۔ اور ان کو ادا کرنا بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ لفظ ودیعۃً بیان تغییر ہے۔ کیونکہ لہٗ علیّ الف سے اس کے ذمہ قرض کے ایک ہزار واجب ہوئے تھے جن کا ادا کرنا اس کے ذمہ واجب تھا اور ودیعۃً کے لفظ سے صرف اس کے ذمہ ان دراہم کی حفاظت واجب ہوئی ہے لہٰذا ودیعۃً کے لفظ سے اول کلام کا حکم تبدیل ہوگیا۔ اس لئے ودیعۃً کلام اول کیلئے بیان تغییر واقع ہوگا اور ودیعۃً کی صورت میں حفاظت واجب ہوتی ہے، ادائیگی واجب نہیں ہوتی۔ لہٰذا ان دراہم کی حفاظت تو لازم ہوگی مگر ادا کرنا واجب نہ ہوگا۔

فَاِنْ دَخَلَتْ فِي الْمُعَاوَضَاتِ الْمَحْضَةِ كَانَتْ بِمَعْنَى الْبَاءِ بِاَنْ يَّقُوْلَ مَثَلًا بِعْتُ هٰذَا اَوْ آجَرْتُ هٰذَا اَوْ نَكَحْتُهَا عَلٰى اَلْفِ دِرْهَمٍ فَكَانَ بِمَعْنٰى بِاَلْفِ دِرْهَمٍ مَجَازًا لِاَنَّ الْبَاءَ لِلْاِلْصَاقِ وَعَلٰى لِلْاِلْزَامِ فَالْاِلْصَاقُ يُنَاسِبُ اللُّزُوْمَ وَالْمُرَادُ مِنَ الْمُعَاوَضَاتِ مَا يَكُوْنُ الْعِوَضُ فِيْهَا اَصْلِيًّا وَلَا يَنْفَكُّ قَطُّ عَنِ الْعِوَضِ فَيُحْمَلُ عَلٰى اَنَّ الْمُسَمّٰى عِوَضُهٗ

ترجمہ

پس اگر محض معاوضہ کے موقع پر علیٰ داخل ہو تو اس وقت باء کے معنےٰ ——— میں ہوگا

مثلاً کوئی شخص کہتا ہے "بعتُ ہٰذا او اجرتُ ہٰذا او نکحتہا علےٰ الف درہم" (میں نے اس کو فروخت کیا یا اس کو اجرت پر دیا، یا میں نے اس کا نکاح کر دیا ایک ہزار درہم کے بدلے) تو مجازاً بالف درہم کے معنٰی میں ہوگا۔ کیونکہ باء الصاق کے لئے آتی ہے اور علیٰ الزام کیلئے آتا ہے لہٰذا الصاق لزوم کے مناسب ہے اور معاوضات سے مراد وہ ہیں جن میں عوض اصلی ہوں اور عوض سے بالکل جدا نہ ہو پس محمول کیا جاتا ہے کہ مدخول علےٰ اس کا عوض ہے۔

تشریح **کلمۂ علےٰ معاوضات محضہ میں داخل ہونے کی صورت**:۔ اگر کلمۂ علیٰ معاوضاتِ محضہ میں داخل ہو تو کلمۂ علےٰ باء کے معنٰی میں ہوتا ہے۔ محضہ کی قید لگا کر ماتن نے طلاق بالمال اور عتاق بالمال کو خارج کیا ہے۔ کیونکہ معاوضات محضہ سے وہ مراد ہیں جو معنٰی اسقاط سے خالی ہوں۔ اور طلاق وعتاق دونوں میں اسقاط کے معنٰی پائے جاتے ہیں اسلئے یہ دونوں معاوضاتِ محضہ سے خارج ہوں گے۔

اگر کلمۂ علےٰ معاوضہ کے مقام پر استعمال کیا جائے تو وہ باء کے معنٰی دے گا۔ جب کسی نے کہا "بعتُ ھٰذا العبدَ علیٰ الفِ درہمٍ" (میں نے اس غلام کو ہزار درہم کے بدلے فروخت کیا) دوسری مثال آجرتُ ہٰذا علےٰ الفٍ (میں نے اس کو ایک ہزار کرایہ پر لیا) تیسری مثال نکحتُ ہٰذا علیٰ الفٍ" (میں نے اس سے ایک ہزار کے بدلہ نکاح کیا۔ ان تینوں مذکورہ بالا مثالوں میں علیٰ بمعنیٰ باء ہے اور علیٰ الف کے معنٰی بالفٍ کے ہوں گے۔ اس لئے کہ حرف باء برائے الصاق آتی ہے اور علیٰ برائے الزام آتا ہے اور الصاق الزام کے مناسب ہے۔ کیونکہ جب ایک چیز دوسری چیز کے ساتھ لازم ہوگی تو وہ اس کے ساتھ ملی ہوئی اور ملصق بھی ہوگی لہٰذا الزام کے ساتھ الصاق بھی پایا گیا اسی مناسبت کی بناء پر علیٰ کو باء کے معنٰی میں مجازاً لے لیا جاتا ہے۔

قولہٗ والمراد من المعاوضات الخ یہ عبارت ایک محذوف سوال کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے معاوضہ محضہ کے مفہوم میں مال داخل ہوتا ہے۔ اس لئے نکاح کو معاوضہ محضہ میں شمار کرنا کیونکر درست ہوگا۔ اس لئے کہ نکاح کے مفہوم میں مال داخل نہیں ہے جبکہ شارح نے معاوضہ محضہ کی مثال میں نکاح کا ذکر بھی کیا ہے۔

جواب:۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس جگہ معاوضات سے وہ معاوضہ مراد ہے جس میں عوض اصلی ہو، عارضی نہ ہو اور عوض اس سے کبھی جدا نہ ہوتا ہو۔ نکاح میں یہ دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ اس لئے نکاح کو ان میں شمار کر لیا گیا ہے۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ علیٰ جب معاوضات میں داخل ہو تو وہ باء کے معنٰی میں ہوتا ہے۔ اسلئے جس پر علیٰ داخل ہوگا وہ عوض شمار کیا جائے گا۔

وَکَذَا اِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِی الطَّلَاقِ عِنْدَ ھُمَا بِاَنْ تَقُوْلَ الْمَرْأَۃُ لِزَوْجِھَا طَلِّقْنِیْ ثَلٰثًا عَلٰی اَلْفٍ

درهم فعندهما هو بمعنى بالف درهم كما كان فى البيع والاجارة لان الطلاق اذا دخله عوض صار فى معنى المعاوضات وان لم يكن فى الاصل منها فان طلقها الزوج واحدة يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعند ابى حنيفة للشرط فى هذا المثال لان الطلاق لم يكن من المعاوضات فى الاصل وانما العوض فيه عارض فلم يلحق بها فكانها قالت على شرط الف درهم وكلمة على تستعمل بمعنى الشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا لان الجزاء لازم للشرط فيكون اقرب الى معنى الحقيقة من معنى الباء فان طلقها واحدة لا يجب شئ لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط هكذا قالوا۔

ترجمہ اور اسی طرح وہ مسئلہ جب طلاق میں استعمال کیا جائے تو صاحبینؒ کے نزدیک کلمۂ باء کے معنٰی میں ہوگا بایں طور کہ عورت اپنے شوہر سے کہے "طلقنی ثلثا علی الف درہم" (مجھ کو تین طلاق ایک ہزار درہم کے عوض میں دیدے) تو صاحبینؒ کے نزدیک علی الف درہم معنیٰ میں بالف درہم کے ہے جس طرح بیع اور اجارہ میں (علی باء کے معنٰی میں آتا ہے) اس وجہ سے کہ طلاق پر جب عوض داخل ہوتا ہے تو طلاق معاوضات کے معنٰی میں ہو جاتی ہے اگرچہ وہ اصل میں معاوضات کے قبیل سے نہیں ہے۔ پس اگر زوج نے ایک طلاق دیدی تو ثلث الف واجب ہوگا کیونکہ عوض معوّض کے اجزاء پر منقسم ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک علی شرط کیلئے ہے یعنی اس مثال میں۔ کیونکہ اصل وضع میں طلاق معاوضات کے باب میں سے نہیں ہے عوض تو کبھی اس کو عارض ہو جاتا ہے لہٰذا عارض کی وجہ سے معاوضات کے ساتھ لاحق نہ کریں گے پس گویا عورت نے علی شرط الف درہم کہا تھا (ایک ہزار درہم کی شرط پر) اور کلمۂ علی شرط کے معنٰی میں مستعمل ہوتا ہے جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے یبایعنک علی ان لایشرکن باللہ شیئا (انھوں نے آپ سے بیعت کیا ہے اس شرط پر کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں گے)۔ کیوں کہ جزا شرط کیلئے لازم ہوتی ہے لہٰذا شرط کے معنٰی علی کے حقیقی معنٰی کے زیادہ قریب ہیں بمقابلہ باء کے معنٰی کے لہٰذا اگر شوہر نے ایک طلاق دی ہے تو عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا کیوں کہ شرط کے اجزاء مشروط کے اجزاء پر منقسم نہیں ہوتے۔ علماء اصول نے اسی طرح کہا ہے۔

تشریح اور کلمۂ علی جب طلاق کے باب میں داخل کیا جائے تو بھی صاحبینؒ کے نزدیک وہ علی بمعنی باء ہوگا۔ مثلاً عورت نے اپنے شوہر سے طلقنی ثلثا علی الف درہم (تو مجھ کو ایک ہزار درہم کے عوض تین طلاقیں دیدے) تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ کلام بالف درہم کے معنٰی میں ہوگا جس طرح بیع اور اجارہ میں جب علی داخل ہو تو وہ بمعنی باء ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی باء کے معنٰی دیگا کیوں کہ طلاق اگرچہ اپنی اصل کے لحاظ سے معاوضات میں سے نہیں ہے لیکن جب اس پر عوض داخل

ہو جاتا ہے تو معاوضات کے معنے میں ہو جاتی ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ علیٰ جب معاوضات کے موقع پر داخل ہو تو وہ بار کے معنے میں ہوتا ہے اس لئے اس مثال طلقنی ثلاثا علیٰ الف درہم میں بھی بالف درہم کے معنے میں ہوگا اور تین طلاقیں اس کا معوض ہوں گی۔ اس لئے شوہر نے اگر صرف ایک ہی طلاق دی تو عورت پر الف کا تہائی واجب ہوگا۔ اور عورت ایک ہی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی کیونکہ یہ طلاق علیٰ مال ہے اور طلاق علیٰ مال سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے اس لئے عورت پر یہاں بھی ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔

تنبیہ :۔ اس مسئلہ میں امام صاحب علیٰ کو شرط کیلئے مانتے ہیں کیونکہ اصل میں طلاق از قسم معاوضات ہے ہی نہیں اسلئے معاوضات سے مراد یہ ہے کہ اس کا عوض اصلی ہو عارضی نہ ہو اور عوض اس سے کبھی علیحدہ نہ ہو اور طلاق میں اصل عوض نہیں ہے بلکہ عارضی ہے اور وہ یعنی عوض طلاق سے جدا بھی ہو جاتا ہے کیونکہ طلاق اگر مال کے بدلے میں ہوتی ہے تو بغیر مال کے بھی ہو جاتی ہے۔ جب طلاق از قسم معاوضات نہیں تو معاوضات کے ساتھ ملحق بھی نہ ہوگی۔

مذکورہ بالا مثال میں علیٰ بمعنیٰ با نہ ہوگا جو کہ عوض کے لئے آتا ہے بلکہ مجازاً علیٰ شرط کیلئے ہوگا۔ عبارت کا مفہوم اب یہ ہو گیا کہ عورت نے کہا طلقنی ثلاثا علیٰ شرط الف درہم (تو مجھے تین طلاقیں ایک ہزار درہم کی شرط پر دیدے)

اعتراض :۔ اس صورت میں ایک ہزار درھم شرط ہوں گے اور تین طلاقیں مشروط ہوں گی اور یہ صحیح نہیں ہے۔ شوہر کسی چیز پر موقوف کئے بغیر بھی تین طلاقیں دے سکتا ہے۔ اور اگر ایک ہزار درھم کا دینا تین طلاقوں کیلئے شرط ہوتا تو شوہر بلا ہزار درہم کے طلاق دینے کا مجاز نہ ہوتا حالانکہ یہ غلط ہے

جواب :۔ دراصل اس کلام کی اصل یہ ہے کہ تین طلاقیں شرط ہیں اور ہزار درہم کی ادائیگی مشروط ہے۔ لہٰذا اس مثال میں کلمۂ علیٰ شرط کے لئے ہے۔

کلمۂ علیٰ کا استعمال شرط کیلئے :۔ باری عزاسمہٗ کا قول یُبَایِعْنَكَ عَلٰٓی اَنْ لَّا یُشْرِکْنَ بِاللّٰہِ شَیْئًا وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر بیعت کرتی ہیں کہ وہ باری تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں گی۔

اور مجازی معنے لینے کیلئے مناسبت ضروری ہے اس لئے شارح نے علیٰ کی حقیقت استعلاء اور شرط جو کہ مجازی معنے ہیں دونوں کے درمیان مناسبت ذکر کی ہے۔ فرمایا جو بلندی چاہنے والا ہوتا ہے جس پر بلندی چاہی جاتی ہے اس کے لئے لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح جزاء شرط کے لئے لازم ہوتی ہے اسی مناسبت کی بناء پر علیٰ کو شرط کے معنے میں لے لیا گیا ہے۔

وَمِنْ لِلتَّبْعِيْضِ هٰذَا اَصْلُ وَضْعِهَا وَالْبَوَاقِيْ مِنَ الْمَعَانِيْ مَجَازٌ فِيْهَا فَاِذَا قَالَ مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِيْ عِتْقَهٗ فَاَعْتِقْهُ لَهٗ اَنْ يُعْتِقَهُمْ اِلَّا وَاحِدٌ مِنْهُمْ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح وَذٰلِكَ لِاَنَّ كَلِمَةَ مَنْ لِلْعُمُوْمِ وَكَلِمَةَ مِنْ لِلتَّبْعِيْضِ فَيَجِبُ اَنْ يُحْمَلَ عَلٰى بَعْضٍ عَامٍّ لِيَسْتَقِيْمَ

العَمَلُ بِهِمَا للمُخَاطبِ اَنْ يعتقَ مَنْ شَاءَ مِنْ اَيْ بَعْضٍ عَامٍّ فيبقى الواحِدُ منهم وَعندهُمَا مِنَ للبَيَانِ فَلَه اَنْ يُعتقَ كُلًّا منهم كمَا فِي قولِهِ مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيدِيْ عِتقَهُ فَاَعْتقْهُ فَاِنْ شَاءَ الكلُّ عَتقُوا جميعًا والفرقُ لِاَبِي حنيفةَ رح مثلُ مَا مَرَّ فِي اَيّ عَبِيدِيْ ضَرَبَكَ لِاَنَّ المَشِيئَةَ صِفَةٌ عَامَّةٌ فِيهِ نُسِبَتْ اِلى كَلِمَةِ مَنْ فَيَعُمّ بِعُمُومِ الصِّفَةِ بِخِلَافِ مَنْ شِئْتَ فَاِنَّهُ نُسِبَتْ فِيهِ المَشِيئَةُ اِلَى المُخَاطَبِ دُونَ مَنْ فَلَا يَعُمُّ وَلِاَنَّ العَمَلَ بِالتَّبعِيضِ اَيْضًا مُمْكِنٌ ثَمَّهُ فَاِنَّ كُلَّ عَبدٍ بَعضٌ مَعَ قَطعِ النَّظرِ عَنْ غَيرِهِ بِخِلَافِ مَنْ شِئْتَ فَاِنَّهُ لَا يُمْكِنُ التَّبعِيضُ فِيهِ اِلَّا بِاِخرَاجِ وَاحِدٍ مِنهُم۔

ترجمہ

اور مِن تبعیض کیلئے آتا ہے۔ یہ اس کی اصل وضع ہے اور باقی معانی اس میں مجازی ہیں۔ چنانچہ جب کوئی مالک کسی سے کہے "مَن شئتَ من عبیدی عتقہ فاعتقہ" جو بھی میرے غلاموں میں سے آزادی چاہے تو اس کو آزاد کردے) تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مخاطب کیلئے جائز ہے کہ ایک کو چھوڑ کر باقی کو آزاد کردے۔ اور حضرت امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ کلمۂ مَن عموم کیلئے آتا ہے اور کلمۂ مِن تبعیض کے لئے۔ لہٰذا اس قول کو بعض عام پر حمل کرنا واجب ہے تاکہ دونوں کے مطابق عمل درست ہوجائے لہٰذا مخاطب کیلئے جائز ہے کہ جن بعض غلاموں کو چاہے آزاد کردے لہٰذا ایک ان میں سے باقی رہ جائے گا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مِن بیان کیلئے ہے۔ لہٰذا مخاطب کو اجازت ہے کہ وہ سب کو آزاد کردے۔ جیسے مالک کے اس قول میں کہ مَن شاءَ من عبیدی عتقہ فاعتقہ (میرے غلاموں میں سے جو آزاد ہونا چاہے تو اسکو آزاد کردے) پس اگر سب غلاموں نے چاہ لیا تو سب آزاد ہوجائیں گے۔ اور امام صاحبؒ یہاں پر بھی وہی فرق بیان کرتے ہیں جو عام کی بحث میں ایّ عبیدی ضربک فہو حرٌّ کی مثال میں بیان فرما چکے ہیں کیونکہ من شاء من عبیدی عتقہ فاعتقہ میں مشیئت صفتِ عامہ ہے جو کلمۂ من کیطرف منسوب کی گئی ہے لہٰذا صفت کے عموم کی وجہ سے یہ قول عام ہوجائے گا۔ بخلاف مَن شئتَ کے، کیوں کہ اس میں مشیئت مخاطب کیطرف منسوب کی گئی ہے نہ کہ مَن کیطرف لہٰذا یہ قول عام نہ ہوگا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہاں (یعنی مَن شاء من عبیدی عتقہ فاعتقہ) میں تبعیض پر بھی عمل کرنا ممکن ہے کیوں کہ ہر ایک غلام الگ الگ دوسرے سے قطع نظر کرکے بعض ہے بخلاف مَن شئتَ کے کہ اس میں تبعیض کے معنے ایک کو خارج کرنے کے سوا کوئی صورت تبعیض کے معنی کے لئے ممکن نہیں ہے۔

تشریح

حرفِ مِن کا بیان:۔ حروفِ جارہ میں سے حرفِ مِن بھی ہے۔ اکثر فقہاء کی رائے میں حرف مِن اپنی اصلِ وضع کے اعتبار سے تبعیض کے لئے آتا ہے اس کے علاوہ دوسرے تمام معنے مِن کے مجازی ہیں۔ اہلِ لغت نے کہا مِن اصل میں ابتداءِ غایت کیلئے آتا ہے۔

اور بعض نے کہا حرف مِن برائے تبیین آتا ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ مِن ان تمام معانی کے درمیان مشترک ہے۔
ماتن نے بھی اکثر فقہاء کے مذہب کو اختیار کیا ہے۔ اور فرمایا مَنْ شئتَ من عبیدی العتق فاعتقہ" تو جس کو چاہے میرے غلاموں میں سے آزادی کو تو پس اس کو تو آزاد کردے"۔ امام صاحبؒ نے اس صورت میں فرمایا مخاطب ان غلاموں میں ایک کو چھوڑ کر باقی تمام غلاموں کے آزاد کرنے کا مجاز ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل :- حرف مَنْ برائے عموم وضع کیا گیا ہے۔ اور حرف مِن تبعیض کیلئے۔ اس لئے اس کلام میں دونوں کی رعایت کی جائے گی۔ لہٰذا مخاطب غلاموں میں سے بعض کے آزاد کرنیکا مجاز ہوگا۔
اس لئے کہ کلمۂ مَن کے عموم کی وجہ سے اس کو اختیار ہوگا کہ جس غلام کو چاہے آزاد کردے۔ مگر کلمۂ مِن کا تقاضہ یہ ہے کہ بعض غلام اس کی ملک میں باقی رہے اسلئے اگر مخاطب کرنے کے بعد دیگرے تمام غلاموں کو آزاد کردیا تو جو غلام آخر میں باقی رہ گیا ہے وہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر سارے غلاموں کو ایک ساتھ آزاد کردیا تو ایک غلام کے سوا باقی تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور ایک کی تعیین میں آقا کو اختیار ہوگا۔

صاحبینؒ کی رائے :- حضرات صاحبینؒ نے فرمایا کہ اس مثال میں مِن برائے بیان ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ اگر تو میرے غلاموں کو آزاد کرنا چاہے تو توان کو آزاد کردے۔ لہٰذا اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو آزاد کردیا تو سب آزاد ہو جائیں گے جیسے اگر مولیٰ نے کہا "مَنْ شاءَ من عبیدی العتق فاعتقہ" میرے غلاموں میں سے جو آزاد ہونا چاہے تو تو اس کو آزاد کردے۔ اس صورت میں اگر تمام غلاموں نے اپنی آزادی چاہ لی تو سب کے سب آزاد ہو جائیں گے۔ یہ امام صاحبؒ کا قول ہے۔ تو جس طرح اس مثال میں حرف مِن بیان کے لئے ہے اسی طرح متن میں بیان کردہ مثال میں بھی حرف مِن بیان کے لئے ہے۔ حاصل یہ کہ ان دونوں مثالوں کا حکم صاحبینؒ کے نزدیک ایک ہی ہے اور تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ البتہ امام صاحبؒ کے نزدیک دونوں مثالوں میں فرق ہے۔ متن والی مثال میں ایک غلام کا بغیر آزادی کے باقی رہ جانا ضروری ہے اور دوسری مثال میں تمام غلام آزاد ہو سکتے ہیں۔

وجہ فرق :- امام صاحبؒ کے نزدیک تو شارح نے فرق بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ جس طرح ایُّ عبیدی ضربکَ فھو حرٌّ میں ای عبیدی ضربتہ فھو حرٌّ جو فرق ہم بیان کرچکے ہیں وہی فرق یہاں بھی ہے۔
مثال اول میں اگر مخاطب کو تمام غلاموں نے مارا تو تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور دوسری مثال میں اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو مارا تو سب غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ بعض آزاد ہوں گے اس لئے کہ اول مثال میں ایُّ نکرہ ہے اور ضارب ہونا صفت عام ہے اس لئے صفت کے عام ہونیکی بناء پر ایُّ عام ہو جائیگا اسی عموم کیوجہ سے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور دوسری مثال میں ضرب مخاطب کی جانب منسوب ہے ایُّ کیطرف منسوب نہیں اس لئے ایُّ وصف سے خارج ہو گیا اسلئے اس میں اب عموم نہ رہا اور جب عموم نہ رہا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے صرف بعض غلام آزاد ہوں گے۔

وَالیٰ لِانتھاءِ الغَایَۃِ ای لِانتھاءِ المُسَافَۃِ اُطلِقَ علیھَا الغَایَۃُ اِطلَاقًا للجزءِ علٰی کُلِّ مَا قیلَ ثُمَّ بیّنَ قَاعِدَۃً اَنَّہٗ ایُّ مَوضعٍ تَدخُلُ الغَایَۃُ فیہِ وَایُّ مَوضعٍ لاتدخُلُ فقال وَاِن کَانَتِ الغَایَۃُ قَائمَۃً بنفسِھَا کقولہٖ مِن ھٰذہِ الحَائطِ الیٰ ھٰذہِ الحَائطِ لَا تدخلُ الغَایتَانِ فِی الاقرارِ فَاِنَّ الحَائطَ غَایَۃٌ قَائمَۃٌ بنفسِھَا ای موجودۃ قبلَ التکلّمِ غیرَ مفتقرۃٍ فِی وجودِھَا الی المغیّا فلا تدخُلانِ فِی المُغیّا وَاحترزنا بقولنا موجُودٌ قبلَ التکلّمِ عَنِ الاٰجالِ المضروبۃِ للدّیونِ وَالثمنِ فِی قولہٖ بعتُ ھٰذا او اَجّلتُ الثمنَ الیٰ شھرٍ اَو اٰجرتُہٗ الیٰ رمضانَ اَوالیٰ الغَدِ وَنحوہٖ فانَّ کُلَّ ھٰذہٖ وَان کَانتْ قَائمَۃً بنفسِھَا ظَاھِرًا لٰکنّھَا وُجِدَتْ بَعدَ التکلّمِ وَ احترزنا بقولنا غیرَ مفتقرۃٍ فی وجودِھَا عَنِ اللیلِ فَانّہٗ مفتقرٌ فِی وُجودہٖ الیٰ النھارِ وَامّا دخولُ المسجدِ الاقصیٰ فِی قولہٖ تعالیٰ سُبحَانَ الَّذِیْ اَسرٰی بعبدہٖ لیلاً مِنَ المَسْجِدِ الحرامِ الیٰ المَسْجِدِ الاَقْصیٰ فبالاخبارِ المشھورۃِ لَا بالنصِّ وَاِن لَم تکن قَائمَۃً بنفسِھَا فَاِن کَانَ صَدرُ الکلامِ مُتنَاوِلًا للغَایَۃِ کَانَ ذِکرُھَا لاخراجِ مَاوَراءَھَا فتدخُلُ کمَا فِی المَرافقِ فِی قولہٖ تعالیٰ وَاَیدِیَکُمْ اِلَی المَرَافِقِ فَاِنّھَا لیستْ قَائمَۃً بنفسِھَا وَصدرُ الکلامِ وَھُوَ الایدِی متناولٌ لھا لانّھَا مُتنَاوِلٌ اِلَی الاٰبِاطِ فیکونُ ذِکرُھَا لاخراجِ مَاوَراءَھَا فتدخُلُ بنفسِھَا فبطلَ مَاقَالَ زُفَرُ اِنَّ کُلَّ غَایَۃٍ لَاتدخُلُ تحتَ المُغیّا وتسمّی ھٰذہٖ غَایَۃَ الاسقاطِ ای غَایَۃَ الغَسلِ لاجلِ اسقاطِ مَاوَراءَھَا اَوغَایَۃً لفظِ الاسقاطِ ای مُسقطِینَ الیٰ المَرافقِ فھِیَ خارجۃٌ عَنِ الاسقاطِ وینتقضُ ھٰذا بقولہٖ قرأتُ ھٰذا الکتابَ الیٰ بابِ القیاسِ فَاِنّ بابَ القیاسِ خَارجٌ عَنِ القراءۃِ وَاِن کَانَ الکتابُ مُتناوِلًا لَہٗ عملًا بالعرفِ وَاِن لَم یتنَاولھا اوکَانَ فِیہِ شکٌّ فذکرُھَا لمدِّ الحکمِ الیھَا فلاتدخُلُ کاللیلِ فی الصّومِ فی قولہٖ تعالیٰ ثُمَّ اَتِمّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیلِ مثالٌ لِمَا لم یتناولھا الصدرُ فَاِنَّ الصومَ لغۃً الامساکُ سَاعَۃً فذِکرُ اللیلِ لاجلِ مدِّ الصّومِ الیٰ نفسہٖ فلایدخُلُ ھو تحتَ الصّومِ وَمثالُ مافیہِ الشکُّ مثلُ الاٰجالِ فِی الاَیمَانِ کمَا اِذا حلفَ لا یکلّمُ الیٰ رجبَ فَاِنَّ فِی دخولِ رجبَ فیمَاقبلَہٗ شکًّا فلایدخلُ فِی ظاھرِ الروایۃِ عنہُ وَھوقولھُمَا وَفِی روایۃِ الحَسنِ عنہُ انّہٗ یدخُلُ لانَّ اولَ الکلامِ کَانَ للتابیدِ فلاتخرجُ الغَایَۃُ عمّا قبلَھَا وتسمّی ھٰذہٖ غَایَۃُ الامتدادِ لان الغَایَۃَ مدّتِ الحکمَ الیٰ نفسِھَا وبقیتْ بنفسِھَا خارجۃً عنہُ

ترجمہ اور کلمۂ الیٰ غایت کی انتہاء کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی کلمۂ الیٰ مسافت کی انتہاء بیان کرنیکے واسطے آتا ہے۔ مسافت پر یہاں غایت کا اطلاق اسی طرح ہے جیسے جز کا اطلاق کل پر جیساکہ علماء اصول کا قول ہے۔ پھر اس کے بعد مصنفؒ نے ایک قاعدہ بیان کیا ہے کہ کس جگہ غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے اور کس جگہ داخل نہیں ہوتی۔ چنانچہ فرمایا پس اگر غایت بذاتِ خود قائم ہو جیسے اس مثال میں "من ہٰذہ الحائط الیٰ ہٰذہ الحائط (اس دیوار سے اُس دیوار تک) تو دونوں غایتیں اقرار کے باب میں داخل نہ ہوں گی کیونکہ حائط (دیوار) بذاتہ قائم ہے یعنی تکلم سے پہلے موجود ہے۔ اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہیں ہے لہٰذا دونوں غایتیں مغیا میں داخل نہ ہوں گی اور اپنے قول "موجودۃ قبل التکلم" کہکر ہم نے ان مدتوں سے احتراز کیا ہے جو دیون اور ثمن کے لئے مقرر کی جاتی ہیں جیسے "بعتُ ہٰذا واجلتُ الثمنَ الیٰ شہرٍ" (میں نے اس کو فروخت کیا اور قیمت کی ادائیگی کی مدت ایک ماہ مقرر کیا) یا آجرتُ الیٰ رمضان او الیٰ الغد (میں نے رمضان تک کے لئے اجرت پر دیا یا کل آئندہ تک کیلئے دیا) اسی طرح کے دوسرے قول میں متعین ہوتے ہیں۔ پس ان میں سے ہر ایک اگرچہ ظاہراً قائم بذاتہ ہیں لیکن تکلم کے بعد موجود ہوئی ہیں۔ اور مصنف نے اپنے قول غیر مفتقرۃ فی وجودہا کے ذریعہ لیل سے احتراز کیا ہے کیونکہ لیل اپنے وجود میں نہار کی محتاج ہے اور اللہ تعالیٰ کا قول سبحان الذی اسریٰ بعبدہٖ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ (پاک ہے وہ ذات جو اپنے بندے کو راتوں رات مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک لے گئی) میں مسجد اقصیٰ کا دخول احادیثِ مشہورہ سے ہے، نص کے سبب سے نہیں ہے۔

اور اگر غایت قائم بنفسہٖ نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں (۱) یہ ہے کہ صدرِ کلام اگر غایت کو شامل ہو تو اس صورت میں غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو خارج کرنیکے لئے ہوگا اور غایت مغیا میں داخل ہو جائے گی۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے قول وایدیکم الی المرافق میں ہے۔ کیونکہ اس مثال میں مرافق غایت ہے اور قائم بنفسہا نہیں ہے اور صدرِ کلام ایدی ہے جو اس کو شامل ہے کیونکہ ید ابط (بغل) تک شامل ہے۔ لہٰذا مرافق کا ذکر ماسوا کو خارج کرنے کے لئے ہوگا۔ لہٰذا غایت بنفسہٖ مغیا میں داخل ہوگی اس لئے امام زفرؒ کا قول باطل ہے کہ کوئی غایت مغیا کے تحت داخل نہیں ہوتی۔ اور اس غایت کو غایتِ اسقاط کہا جاتا ہے یعنی یہ غایت غسل ہے ماوراء کو ساقط کرنے کیلئے ہے یا یہ غایت (الی المرافق) غایت لفظ اسقاط ہے یعنی غسل کو مرافق تک ساقط کرتے ہوئے پس غایت اسقاط سے خارج ہے (اور اسقاط سے جب خارج ہوئی تو غسل میں داخل ہوگی) مگر یہ قاعدہ اس مثال "قرأت ہٰذا الکتابَ الیٰ باب القیاس" (میں نے اس کتاب کو باب القیاس تک پڑھا) سے ٹوٹ گیا۔ اس مثال میں باب القیاس قراءت سے خارج ہے اگرچہ کتاب اس کو شامل ہے عرف پر عمل کرتے ہوئے۔ (۲) یعنی دوسری صورت یہ ہے کہ اگر صدرِ کلام غایت کو شامل نہ ہو یا اس کے شامل ہونے میں شک ہو تو غایت کا ذکر اس لئے ہوگا کہ حکم کو غایت تک کھینچا جائے۔ پس ایسی صورت میں غایت مغیا میں داخل نہ ہوگی جیسے لیل صوم میں داخل نہیں اللہ تعالیٰ کے اس قول ثم اتموا الصیام الی اللیل میں۔ یہاں

مقام کی مثال ہے جہاں صدر کلام غایت کو شامل نہیں ہوتا کیونکہ صوم لغت میں امساک ساعۃً کا نام ہے پس لیل کا ذکر صوم کو لیل تک کھینچنے کیلئے ہے۔ لہٰذا لیل صوم میں داخل نہ ہوگی۔ اور جس مقام میں صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے میں شک ہے اس کی مثال قسموں میں اوقات ہیں جیسے کسی شخص نے قسم کھائی لا یکلم الیٰ رجب (وہ رجب تک کلام نہ کریگا) پس رجب کے اپنے ماقبل کے دخول میں شک ہے۔ لہٰذا امام صاحبؒ کی ظاہری روایت کے مطابق رجب داخل نہ ہوگا اور صاحبینؒ کا بھی یہی قول ہے اور حضرت حسن کی روایت امام صاحبؒ سے یہ ہے کہ رجب داخل ہے کیونکہ صدر کلام تابید کے لئے تھا لہٰذا غایت اپنے ماقبل سے خارج نہ ہوگی۔ اور اس غایت کو غایت الامتداد کہتے ہیں کیونکہ غایت نے حکم کو اپنی ذات تک کھینچ لیا ہے۔

تشریح

حرفِ الیٰ کا بیان: حرفِ الیٰ غایت کے معنٰی دینے کے لئے وضع کیا گیا ہے مگر غایت کے معنٰی انتہاء ہیں۔ اس کے معنٰی یہ ہوئے کہ کلمۂ الیٰ انتہاء کی انتہاء کیلئے آتا ہے اور انتہاء کی انتہاء کے کوئی معنٰی نہیں اس سوال کے جواب میں شارح نے کہا۔ غایت سے مراد یہاں پر مسافت ہے اور غایت پر مسافت کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور غایت کا اطلاق مسافت پر ایسا ہی ہے جیسے جزء کا اطلاق کل پر ہوتا ہے اور مسافت کل ہے اور غایت اس مسافت کا آخری جزء ہے اور جب غایت سے اس جگہ مسافت مراد ہے تو معنٰی ہوں گے کہ کلمۂ الیٰ مسافت کی انتہاء کو بیان کرتا ہے۔

قاعدہ: غایت اپنی مغیا میں کب داخل ہوگی اور کب داخل نہ ہوگی۔ اس کا ایک اصول شارح نے بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اس بارے میں چار اقوال ہیں۔

(۱) الیٰ کا مابعد اپنے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل ہوگا۔ (۲) الیٰ کا مابعد اپنے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل نہ ہوگا۔ (۳) اگر الیٰ کا مابعد الیٰ کے ماقبل کی جنس سے ہو تو داخل ہوگا۔ ورنہ داخل نہ ہوگا۔ (۴) الیٰ کے داخل ہونے نہ ہونے پر کوئی دلالت نہ ہو بلکہ الیٰ کے مابعد کا داخل ہونا نہ ہونا کسی خارجی دلیل کا محتاج ہو۔

مصنفؒ نے اس آخری مذہب کی قدرے تفصیل کی ہے کہ اگر غایت بذاتہ قائم ہو یعنی ماقبل کا جزء نہ ہو اور تکلم سے پہلے موجود ہو یعنی اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہ ہو۔ تو اس صورت میں غایت ابتداء اور غایت انتہاء دونوں کے دونوں مغیا میں داخل نہ ہوں گی جیسے من ھٰذہ الحائط الیٰ ھٰذہ الحائط (اس دیوار سے اُس دیوار تک) اس مثال میں دونوں دیواریں اس کے کلام سے خارج ہوں گی اس کے کلام میں داخل نہ ہوں گی اس لئے کہ کلمۂ الیٰ از خود دخول اور عدمِ دخول پر دلالت نہیں کرتا لیکن اگر غایت مستقل بذاتہ نہ ہو بلکہ اپنے وجود میں مغیا کے تابع ہو تو وہ غایت مغیا کے حکم کے تحت داخل ہوگی۔ مگر اس جگہ غایت تو مستقل ہے اور دوسرا کوئی سبب موجود نہیں تو داخل ہونے کی دلیل ثابت نہیں

ہوئی۔ اس لئے غایت مغیا کے حکم کے تحت داخل نہ ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا: ہم نے وجود قبل التکلم کی قید لگا کر اُن اوقات سے احتراز کیا ہے جو دین اور ثمن کیلئے مقرر ہوتے ہیں جیسے بعتُ ھٰذا واجلتُ الثمن الیٰ شھر (میں نے اس کو فروخت کیا اور اس کی قیمت ایک ماہ کی مقرر کی) اس مثال میں شہر اجل اور وقت ہے۔ دوسری مثال اٰجرتہ الیٰ رمضان (میں نے اس کو رمضان تک کیلئے کرایہ پر لے لیا) اس مثال میں رمضان غایت ہے۔ ان دونوں میں سے ہر ایک غایت موجود بنفسہ اگرچہ ہے اور مغیا کی محتاج نہیں ہے مگر ان کا وجود تکلم کے بعد ہوا ہے جبکہ مابعد کا ماقبل کے حکم میں داخل ہونے کی شرط یہ ہے کہ غایت قبل التکلم موجود ہو۔

اور غیر مفتقرۃ فی وجودہا کی قید اس لئے لگائی کہ رات اور مرافق کو خارج کر دیا ہے کیونکہ رات اپنے وجود میں دن کی محتاج ہے اور مرافق اپنے اپنے وجود میں ایدی کی محتاج ہیں۔ رات دن کی اس لئے محتاج ہے کہ رات وہ زمانہ ہے کہ جس کی ابتداء غروب شمس سے ہوتی ہے اس لئے رات اپنے وجود میں سورج کے غروب کی محتاج ہوئی اور غروب شمس نہار کا محتاج ہے۔ اسی طرح مرفق ید کا محتاج ہے کیونکہ مرفق بغیر ید کے نہیں پایا جاتا اسلئے مرفق بھی ید کا محتاج ہے

قولہٗ واما دخول مسجد الاقصٰی الخ یہ عبارت ایک سوال مقدر کے جواب پر مشتمل ہے۔ باری تعالےٰ کا قول ہے "سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی" اس مثال میں غایت مکان ہے اور بنفسہٖ قائم ہے اور قبل التکلم موجود ہے اور اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہیں ہے۔ اسلئے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق مسجد اقصیٰ کو جو کہ غایت ہے مغیا کے تحت یعنی اسراء کے تحت داخل نہ ہونا چاہئے جب کہ اسراء کے حکم میں مسجد اقصٰے داخل ہے اور دلیل سے ثابت ہے کہ رسول اکرم صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اسراء کے موقعہ پر بیت المقدس میں داخل ہوئے اور مسجد اقصیٰ میں نماز پڑھی ہے ؟

جواب:۔ اس مثال میں مسجد اقصٰے یعنی غایت کا مغیا کے حکم میں داخل ہونا احادیث مشہورہ سے ثابت ہے نہ کہ مذکورہ آیت سے۔ اگر داخل ہو تو یقیناً سوال پیدا ہو سکتا ہے لیکن جب حدیث سے ثابت ہے تو سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔

اگر غایت قائم بنفسہ نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ صدرِ کلام غایت کو شامل ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو پھر غایت کا ذکر غایت کے ماسوا کو خارج کرنے کیلئے آتا ہے اور خود غایت مغیا کے تحت داخل ہوگی۔ فاغسلوا وجوھکم و ایدیکم الی المرافق میں مرافق از خود قائم نہیں ہے۔ بلکہ اپنے وجود میں ید کا محتاج ہے اور صدرِ کلام مرافق کو شامل ہے اسلئے کہ ید کا اطلاق ابط تک ہوتا ہے اس لئے یہ حکم مرفق کو شامل ہوگا اور اس جگہ غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو خارج کرنے کیلئے لایا گیا ہے۔

اس سلسلے میں شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ متن میں جو قاعدہ بیان کیا گیا ہے اس سے امام زفرؒ کا قول کہ

کوئی غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی بلکہ خارج ہوتی ہے باطل ہوجائے گا اور یہ غایت جس کا اوپر ابھی تذکرہ ہوا اس غایت کو غایتِ اسقاط کہا جاتا ہے اور الی المرافق فاغسلوا کے متعلق ہے اور غسل کے حکم میں داخل ہے۔ اور مرفق کے ماسوا کو خارج کرنے کیلئے آئی ہے۔

ایدیکم مسقطین الی المرافق الخ اور تم اپنے دونوں ہاتھوں کو دھوؤ اس حال میں کہ تم ساقط کرنے والے ہو مرافق تک۔ اس صورت میں مرافق اسقاط کے حکم سے خارج اور غسل کے تحت داخل ہوں گے۔

قولہ وینتقض ھذا الخ یہاں ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے۔ آپ نے کہا تھا کہ صدر کلام اگر غایت کو شامل ہو تو اس صورت میں غایت مغیا کے حکم میں شامل ہوتی ہے۔ اس مثال کا کیا جواب ہوگا مثلاً ایک شخص نے کہا قرأتُ ھذا الکتاب الی باب القیاس" میں نے اس کتاب کو باب القیاس تک پڑھا۔ اس مثال میں باب القیاس قرأت سے خارج ہے۔ ماقبل کے حکم پر داخل نہیں ہے۔ حالانکہ اس مثال میں صدر کلام غایت کو شامل ہے۔ اس شمولیت کا تقاضا یہ ہے غایت مغیا کے حکم میں داخل ہے۔

جواب:۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ قاعدہ اس وقت ہے جبکہ عدم دخول کی کوئی قوی دلیل موجود نہ ہو۔ اور اگر عدم دخول کی دوسری کوئی قوی دلیل موجود ہو تو اس کے باوجود کہ صدر کلام غایت کو شامل ہے۔ مگر غایت مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوتی۔ اس مثال میں اگرچہ صدر کلام غایت کو شامل ہے مگر عرف جو اس کی قوی دلیل ہے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ باب القیاس قرأت سے خارج ہو لہٰذا عرف کی دلیل کی بناء پر اس مثال میں غایت مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہے۔

(**فائدہ**) اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا صدر کلام کے غایت میں شامل ہونے پر شبہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں غایت کا ذکر اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ حکم کو غایت تک پہنچا دیا جائے۔ یعنی غایت کا ذکر حکم کو کھینچنے کیلئے کیا جاتا ہے اور خود غایت حکم میں داخل نہیں ہوتی جس طرح اتموا الصیام الی اللیل میں صیام کا حکم لیل تک لایا گیا مگر خود لیل حکم صیام میں داخل نہیں ہے۔

دوسری مثال:۔ ایک شخص نے روزہ نہ رکھنے کی قسم کھائی اس کے بعد اس نے روزہ کی نیت کرلی اور تھوڑی دیر روزہ رکھا پھر اس کو توڑ دیا تو وہ شخص اپنی قسم میں حانث ہوجائیگا۔ کیونکہ مطلق امساک پایا گیا۔ اسی طرح اس آیت میں لیل کا ذکر اسلئے ہے کہ صوم کے حکم کو لیل تک پہنچایا جائے اور بتایا جائے کہ روزہ رات تک قائم رہے گا مگر چونکہ روزہ رات کو شامل نہیں ہے رات خود صوم میں داخل نہ ہوگی۔

شارح نے کہا، اگر صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے پر شبہ ہو تو اس کی مثال وہ اوقات ہیں جو قسم میں ذکر کئے جاتے ہیں جیسے کسی نے قسم کھائی واللہ لا اکلم الی رجب اللہ کی قسم میں رجب تک کلام نہ کرونگا۔ اس قسم میں رجب کا ماقبل کے حکم میں داخل ہونا مشکوک ہے اس لئے صدر کلام یعنی واللہ لا اکلم مطلق ہے جو تابید کا تقاضا نہیں کرتا تو یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ الی رجب کا کلام ماسوا کے ساقط کرنے کے

لئے لایا گیا ہے اس لئے اس جگہ غایت یعنی إلی رجب کا ماقبل کے حکم میں داخل ہونا مشکوک ہے۔ حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا اس مثال میں الی رجب ماقبل کے حکم میں داخل نہیں ہے اور اس قسم کا اطلاق ماہ رجب سے پہلے تک ہوگا یہی قول حضرات صاحبینؒ کا بھی ہے۔

وَفِي لِلظَّرْفِيَّةِ وَهٰذَا هُوَ أَصْلُ مَعْنَاهُ فِي اللُّغَةِ وَاتَّفَقَ أَصْحَابُنَا فِي هٰذَا الْقَدْرِ وَلٰكِنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي حَذْفِهِ وَإِثْبَاتِهِ فِي ظَرْفِ الزَّمَانِ أَيْ فِي كَوْنِ مَا بَعْدَهُ مِعْيَارًا لِمَا قَبْلَهُ غَيْرَ فَاضِلٍ عَنْهُ أَوْ كَوْنِهِ ظَرْفًا فَاضِلًا عَنْهُ فَقَالَا هُمَا سَوَاءٌ فِي أَنَّهُ يَسْتَوْعِبُ جَمِيعَ مَا بَعْدَهُ فَإِنْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا أَوْ فِي غَدٍ وَلَمْ يَنْوِ يَقَعُ فِي أَوَّلِ الْغَدِ وَإِنْ نَوَى آخِرَ النَّهَارِ يُصَدَّقُ فِيهِمَا دِيَانَةً لَا قَضَاءً لِأَنَّهُ خِلَافُ الظَّاهِرِ فَإِنَّ الْأَصْلَ فِيهِ أَنْ يَسْتَوْعِبَ الطَّلَاقُ جَمِيعَ الْغَدِ سَوَاءٌ كَانَ بِذِكْرِ فِي أَوْ بِحَذْفِهِ وَفَرَّقَ أَبُو حَنِيفَةَ بَيْنَهُمَا فِيمَا إِذَا نَوَى آخِرَ النَّهَارِ فَإِنْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا وَلَمْ يَنْوِ يَقَعُ فِي أَوَّلِ النَّهَارِ وَإِنْ نَوَى آخِرَ النَّهَارِ يُصَدَّقُ دِيَانَةً لَا قَضَاءً وَإِنْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي غَدٍ يَقَعُ فِي أَوَّلِ النَّهَارِ إِنْ لَمْ يَنْوِ وَإِنْ نَوَى آخِرَهُ يُصَدَّقُ دِيَانَةً وَقَضَاءً لِأَنَّ ذِكْرَ فِي لَا يَقْتَضِي الْاسْتِيعَابَ عِنْدَهُ وَنَظِيرُ هٰذَا لَأَصُومَنَّ الدَّهْرَ وَفِي الدَّهْرِ فَإِنَّ الْأَوَّلَ يَقْتَضِي اسْتِيعَابَ الْعُمُرِ بِخِلَافِ الثَّانِي۔

ترجمہ اور فی ظرفیت کیلئے ہے اور لغت میں یہ اس کے اصلی معنٰے ہیں۔ اس حد تک ہمارے علماء احناف متفق ہیں۔ لیکن وہ ظرف زمان میں اس کلمہ کو حذف کرنے اور قائم رکھنے کے باب میں مختلف ہیں یعنی اس باب میں مختلف ہیں کہ فی کا مابعد اپنے ماقبل کیلئے معیار ہے۔ زائد نہیں ہے یا یہ کہ اس کا مابعد ظرف ہے اور زائد ہے تو صاحبینؒ نے فرمایا کہ اس کا حذف کرنا اور باقی رکھنا دونوں برابر ہیں یعنی وہ اپنے مابعد کے تمام اجزاء کو مستوعب اور گھیرے ہوئے ہے۔ پس اگر اس نے انت طالق غدًا کہا یا فی غد کہا اور کوئی نیت نہیں کی تو طلاق اول غد (صبح سویرے) واقع ہو جائے گی اور اگر اس نے آخر نہار کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں دیانۃً تصدیق کی جائے گی قضاءً نہیں کیوں کہ یہ ظاہر کے خلاف ہے اسلئے کہ فی میں اصل یہ ہے کہ طلاق جمیع غد کو گھیرے میں لیلے خواہ فی کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو اور امام ابوحنیفہؒ اُن دونوں (حذف واثبات) کے درمیان فرق کیا ہے اس صورت میں جبکہ طلاق دینے والا دن کے آخری حصہ کی نیت کرے۔ پس اگر شوہر نے انت طالق غدًا کہا اور کوئی نیت نہیں کی۔ اور طلاق اولِ نہار میں واقع ہو جائے گی اور اگر اس نے آخر نہار کی نیت کی تو دیانۃً اس کی تصدیق

کی جائے گی قضاءً نہیں۔ اور اگر انتِ طالقٌ فی غدٍ کہا تو طلاق اول نہار میں واقع ہو گی اگر نیت نہیں کی ہے۔ اور اگر آخر وقت کی نیت کی ہے تو دیانۃً وقضاءً تصدیق کی جائے گی کیونکہ کلمۂ فی کا ذکر کرنا استیعاب کا تقاضا امام صاحبؒ کے نزدیک نہیں کرتا اور اس کی نظیر لَاَصُومَنَّ الدھر (میں زمانے میں روزہ ضرور رکھونگا) اور لَاَصُومَنَّ فی الدھر ہے کیونکہ اول مثال عمر کے استیعاب کا تقاضہ کرتی ہے بخلاف دوسری مثال کے۔

تشریح

حرفِ فی کا بیان: حروفِ جارہ میں سے ایک حرف فی بھی ہے۔ احنافؒ کے نزدیک یہ حرف ظرفیت کیلئے آتا ہے۔ اور لغت میں بھی اس کے حقیقی معنے یہی ہیں۔ اور اگر اس حرف کو زمان کیلئے لایا گیا ہو تو اس کو حذف کرنے یا ذکر کرنے کے مسئلے میں اختلاف ہے۔

اور یہ اختلاف جواز و عدم جواز کا نہیں ہے اس لئے کہ فی کا حذف کرنا تو سب کے نزدیک جائز ہے البتہ اس بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے کہ فی کا حذف اور فی کا ذکر ان دونوں میں سے کون سا فی کے دخول کیلئے استیعاب کا تقاضہ کرتا ہے اور کون تقاضہ نہیں کرتا۔ یعنی کس صورت میں حرفِ فی کا مابعد اپنے ماقبل کے لئے معیار ہو گا اور کون سی صورت میں حرفِ فی زائد ہو گا اور کس صورت میں حرف فی کا مابعد اپنے ماقبل کے ظرف اور ماقبل سے زائد ہو گا۔

صاحبینؒ کے نزدیک فی کا ذکر اور اس کا حذف دونوں اس بارے میں مساوی ہیں کہ فی اپنے ماقبل کے تمام اجزاء کو گھیر لیتا ہے اور دونوں ہی صورتوں میں فی کا مابعد ماقبل کیلئے معیار واقع ہوتا ہے اور فی کا مابعد ماقبل سے زائد نہیں ہوتا۔ جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالقٌ غدًا" یا اس نے کہا "انت طالق فی غدٍ" اور یہ کہتے وقت شوہر نے کوئی نیت نہیں کی ہے تو دونوں صورتوں میں غد کے اول حصہ میں طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت غد کے تمام اجزاء میں مطلقہ رہے گی کیوں کہ جب شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو غد کے اول جز میں کوئی مزاحم نہیں پایا جاتا اس لئے ترجیح بلا مرجح سے احتراز کرتے ہوئے اول غد میں وقوع طلاق کا حکم دیا گیا ہے۔ اور اگر شوہر نے آخر دن کی نیت کی ہے تو دیانۃً اس کی نیت کا اعتبار کر لیا جائے گا مگر قضاءً اس کی نیت کا اعتبار نہ ہو گا۔ دیانۃً نیت کے معتبر ہونیکی وجہ یہ ہے کہ آخری دن اس کے کلام کا محتمل ہے۔ اور کلام کے محتمل کی نیت دیانۃً معتبر ہوتی ہے اور مفتی دیانۃ کا اعتبار کرتے ہوئے اس کی نیت کے مطابق فتویٰ دے گا۔

اور قضاءً نیت کے معتبر نہ ہونیکی وجہ یہ ہے کہ دن کے آخری حصہ کی نیت کرنا ظاہر حال کے خلاف ہے اس لئے فی کا کلام میں ذکر کیا جانا، نہ کیا جانا دونوں صورتوں میں طلاق غد کے پورے اجزاء کو گھیر لے گا۔ اس لئے جب شوہر نے آخری دن کی نیت کی تو اس نے گویا دن کے بعض اجزاء کو خاص کرنے کی نیت کی ہے اور بعض اجزاء کو خاص کرنا ظاہر کے خلاف ہے اور ظاہر کے خلاف کی نیت قضاءً معتبر نہیں ہوتی۔ امام صاحبؒ کے نزدیک اگر شوہر نے انت طالق غدًا کہا یعنی فی کا ذکر نہیں کیا اور کوئی نیت بھی

نہیں کی۔ تو مذکورہ دلیل کی بناء پر دن کے پہلے حصہ میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے دن کے آخری حصہ کی نیت کی ہے تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ اس کا کلام آخری نہار کا احتمال تو رکھتا ہے اور ظاہر کے خلاف ہونیکی بناء پر قضاء میں اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

اور اگر شوہر نے انت طالق فی غد کہا یعنی فی کو لفظوں میں ذکر کیا ہے اور کوئی نیت نہیں کی تو کوئی مزاحم نہ ہونیکی بناء پر اول نہار میں طلاق واقع ہو جائیگی اور اگر اس نے فی کا ذکر کیا اور آخری نہار کی نیت کی ہے تو قضاءً اس کی تصدیق کرلی جائے گی اس لئے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک فی کا ذکر استیعاب کا تقاضہ نہیں کرتا کیوں کہ اس صورت میں ظرف ظرف ہی رہتا ہے اور ظرف کے کسی جزء میں فعل کا وقوع کافی ہے۔ اس لئے آخری نہار کی نیت کرنا ظاہر کے خلاف کی نیت نہیں ہے لہٰذا اس کی نیت دیانۃً اور قضاءً دونوں میں معتبر مانی جائے گی۔

اول کی نظیر واللہ لاصومن دھرًا" اللہ کی قسم کسی زمانہ میں روزہ رکھوں گا۔ دوسری مثال واللہ لاصومن فی دھر" اللہ کی قسم میں زمانہ میں روزہ رکھوں گا۔ یہ پہلی مثال جس میں حرف فی محذوف ہے تقاضا کرتی ہے پوری عمر کے استیعاب کا۔ چنانچہ اس کو پوری زندگی روزہ رکھنا ضروری ہوگا اور دوسری مثال جس میں حرف فی مذکور ہے استیعاب کا تقاضا نہیں کرتی بلکہ تھوڑی دیر کا روزہ بھی قسم کو پورا کرنے کیلئے کافی ہوگا۔

وَإِذَا أُضِيفَ إِلَى مَكَانٍ بِأَنْ يَقُولَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي مَكَّةَ يَقَعُ حَالًا لِأَنَّ الْمَكَانَ لَا يَصْلُحُ مُقَيِّدًا لِلطَّلَاقِ إِذِ الطَّلَاقُ يَقَعُ فِي الْأَمَاكِنِ كُلِّهَا فَيَلْغُوا ذِكْرُ الْمَكَانِ إِلَّا أَنْ يُضْمَرَ الْفِعْلُ أَيِ الْمَصْدَرُ بِأَنْ يُرَادَ فِي دُخُولِكِ مَكَّةَ فَيَصِيرُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ وَكَأَنَّهُ قِيلَ ح إِنْ دَخَلْتِ مَكَّةَ فَأَنْتِ فَتَطْلُقُ مَعَ الدُّخُولِ لَا بَعْدَ الدُّخُولِ كَمَا فِي حَقِيقَةِ الشَّرْطِ يُؤَيِّدُهُ أَنَّهُ لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ مَعَ نِكَاحِكِ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ وَإِنْ نَكَحَهَا وَلَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ نَكَحْتُكِ يَقَعُ الطَّلَاقُ بَعْدَ النِّكَاحِ۔

ترجمہ اور جب طلاق کسی مکان کیطرف منسوب ہو اس طور پر کہ کوئی اپنی بیوی سے کہے انت طالقٌ فی مکۃ (تجھے مکہ میں طلاق ہو) تو طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی کیونکہ مکان اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ طلاق کیلئے مقید ہو کیوں کہ طلاق جب واقع ہوتی ہے تو تمام مکانات میں ہوتی ہے لہٰذا اس جگہ مکان کا ذکر لغو ہو گیا مگر جبکہ فعل مضمر ہو یعنی مصدر مثلاً مذکورہ مثال میں یہ مراد لیا جائے فی دخولک مکۃ" (تیرے مکہ داخل ہونے میں) تو اس صورت میں کلمۂ فی شرط کے معنے میں ہو جائیگا گویا اس صورت میں اس طرح کہا گیا ہے ان دخلت مکۃ فانت طالقٌ۔ تو مکہ میں داخل ہونے کے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جائے گی، داخل

ہونیکے بعد نہیں جس طرح حقیقی شرط میں دخول کے بعد مطلقہ ہوتی ہے۔ اس کی تائید اس مسئلہ سے ہوتی ہے کہ اگر شوہر نے کہا انت طالق مع نکاحک (تجھے تیرے نکاح کے ساتھ طلاق ہو) تو طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ وہ اس سے نکاح کرلے۔ اور اگر اس نے کہا انت طالق ان نکحتک (تجھے طلاق ہے اگر میں تجھ سے نکاح کروں) تو طلاق نکاح کے بعد واقع ہوگی۔

تشریح **طلاق اگر مکان کی جانب مضاف ہو**:۔ ماتن نے کہا کہ طلاق اگر مکان کی جانب منسوب کی جائے مثلاً کسی نے کہا "انت طالق فی مکۃ" تو مکہ میں طلاق والی ہے۔ تو اس صورت میں عورت پر فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ مذکورہ مثال میں مکہ ظرف ہے اور شئ کی ظرفیت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ شئ اول اپنے مظروف شئ ثانی یعنی ظرف کے ساتھ خاص ہو اور مکہ کو طلاق کے لئے خاص کرنا اس کا تقاضہ کرتا ہے کہ طلاق مکہ کے ساتھ مختص ہو جبکہ طلاق اس معنے کو قبول نہیں کرتی کیوں کہ طلاق مکان اور زمان کے ساتھ مختص نہیں ہے اس لئے مکہ کا ذکر اس مثال میں زائد اور لغو ہوگا اور صرف انت طالق باقی رہ جائے گا۔

ہاں اگر مکان سے قبل مصدر محذوف ہو اور فی مکۃ سے مراد فی دخولک مکۃ ہو تو اس صورت میں حرف فی بمعنے شرط ہوگا چنانچہ متن میں فعل سے مصدر مراد لیا گیا ہے، نحوی اور اصطلاحی فعل مراد نہیں لیا گیا۔ اس وجہ سے کہ حرف فی مصدر پر تو داخل ہو جاتا ہے مگر نحوی فعل پر داخل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے فی کے بعد محذوف ہونیوالا کلمہ فعل نہیں بلکہ مصدر ہوگا۔ اور جب مصدر محذوف مان لیا گیا تو گویا شوہر نے بیوی سے کہا "ان دخلت مکۃ فانت طالق" (اگر تو مکہ میں داخل ہوئی تو تو طلاق والی ہے۔ پس اس مثال میں کلمہ فی بمعنے شرط ہے لہٰذا عورت کے مکہ میں داخل ہونیکے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جائے گی، دخول کے بعد واقع نہ ہوگی۔ جس طرح حقیقۃً شرط اور شرط محض کی صورت میں دخول کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے

حقیقۃ شرط، معنےً شرط کا فرق:۔ شارح نے فرمایا طلاق کو اگر حقیقت شرط پر معلق کیا جائے تو شرط کے پائے جانے کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے۔ مثلاً شوہر نے کہا "ان دخلت مکۃ فانت طالق" تو اگر مکہ میں داخل ہوئی تو تجھ کو طلاق ہے۔ تو اس صورت میں دخول مکہ کے بعد طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا انت طالق فی دخولک مکۃ، تو طلاق والی ہے تیرے مکہ میں داخل ہونے کے وقت۔ یہ معنیً شرط میں طلاق کے معلق ہونیکی مثال ہے لہٰذا دخول مکہ کے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔

حقیقت شرط کی صورت میں شرط کے پائے جانے کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے۔ اس مسئلہ کی مثال اگر کسی نے کسی اجنبیہ عورت سے کہا انت طالق مع نکاحک۔ تو طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ اس نے اس عورت سے نکاح کر بھی لیا کیونکہ نکاح کے ساتھ طلاق واقع ہوگی اور چونکہ ابھی نکاح نہیں ہوا اسلئے وہ اجنبیہ ہے لہٰذا طلاق کا محل نہ ہونیکی وجہ سے طلاق اس پر واقع نہ ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر اس نے اجنبیہ

سے یہ کہا کہ" انت طالق ان نکحتک (تو طلاق والی ہے اگر میں تجھ سے نکاح کروں) تو اس صورت میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہو گی اسلئے کہ اس نے طلاق کو حقیقت شرط کے پائے جانے پر معلق کیا ہے۔
اور اگر انت طالقٌ فی نکاحک اس نے کہا اور اس عورت سے نکاح کر لیا تو عورت پر طلاق واقع نہ ہو گی جس طرح مع نکاحک میں فی حقیقۃً برائے ظرف حقیقۃً شرط ہوتا تو بعد نکاح اس پر طلاق واقع ہو جاتی جس طرح ان نکحتک فانت طالق میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ظرف شرط کے معنیٰ میں ہوتا ضرور ہے مگر حقیقۃً شرط کیلئے نہیں ہوتا اور دونوں کے احکامات جداگانہ ہیں۔

وَلَمَّا ذَكَرَ اَنَّ فِي لِلظَّرْفِيَةِ اَوْرَدَ بِتَقْرِيْبِهٖ بَيَانَ بَاقِي اَسْمَاءِ الظُّرُوْفِ الْمُضَافَةِ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ حُرُوْفَ جَرٍّ فَقَالَ وَمِنْهَا اَسْمَاءُ الظُّرُوْفِ فَمَعَ لِلْمُقَارَنَةِ اَيْ لِمُقَارَنَةِ مَا بَعْدَهَا لِمَا قَبْلَهَا فَاِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً يَقَعُ ثِنْتَانِ سَوَاءٌ كَانَتْ مَوْطُوْءَةً اَوْ لَا۔

ترجمہ اور چونکہ مصنفؒ نے ذکر کیا ہے کہ کلمۂ فی ظرفیت کیلئے آتا ہے اسی مناسبت کے پیش نظر ان اسماء ظروف کا بھی ذکر کر دیا ہے جو مضاف واقع ہوا کرتے ہیں اگرچہ وہ حروف جارہ نہیں ہیں اور حروف معانی میں سے اسماء ظروف بھی ہیں پس کلمۂ مع مقارنت کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی اپنے مابعد کو اپنے ماقبل سے ملانے اور قریب کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے پس جب کسی نے انت طالق واحدۃ مع واحدۃ کہا یا معہا واحدۃ کہا تو اس صورت میں دو طلاق واقع ہوں گی خواہ موطوءہ ہو یا غیر موطوءہ

تشریح

اسمائے ظروف کا بیان

:- ابھی ماتن نے بیان کیا ہے کہ کلمۂ فی برائے ظرفیت آتا ہے اسی مناسبت سے باقی اسمائے ظروف کا بھی ذکر کیا ہے جو مضاف ہو کر استعمال کئے جاتے ہیں اگرچہ وہ حروف جارہ نہیں ہیں۔
فرمایا: حروف معانی میں سے اسمائے ظروف بھی ہیں۔ ان پر حروف کا اطلاق تغلیباً کیا جاتا ہے۔ اسماء ظروف میں سے ایک اسم ظرف کلمۂ مع بھی ہے جس کی وضع اس لئے ہوئی ہے کہ وہ اپنے مابعد کو ماقبل سے مقارن کرتا ہے۔
مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق واحدۃً مع واحدۃٍ یا انتِ طالق واحدۃ معہا واحدۃٌ (تو ایک طلاق والی ہے ایک کے ساتھ) تو ان دونوں صورتوں میں عورت پر دو طلاقیں بلا کسی ترتیب کے واقع ہو جائیں گی۔ عورت کے ساتھ دخول کیا ہو یا ابھی دخول نہ کیا ہو۔

وَقَبْلُ لِلتَّقْدِيْمِ اَيْ لِكَوْنِ مَا قَبْلَهَا مُقَدَّمًا عَلٰى مَا اُضِيْفَ اِلَيْهِ وَبَعْدُ لِلتَّاخِيْرِ اَيْ لِكَوْنِ مَا قَبْلَهَا مُؤَخَّرًا عَمَّا اُضِيْفَ اِلَيْهِ وَحُكْمُهَا فِي الطَّلَاقِ ضِدُّ حُكْمِ قَبْلُ اَيْ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ

يَقَعُ فِي لفظِ قَبلِ طلاقٌ وَاحِدٌ يَقَعُ فِي لفظِ بَعدِ طَلَاقَانِ وَفِي كُلِّ مَوضِعٍ يَقَعُ فِي لفظِ قَبلِ طَلَاقَانِ يَقَعُ فِي لفظِ بعدِ طلاقٌ واحِدٌ على ما قالَ وَاِذا قُيِّدَتْ بِالكِنَايَةِ كَانَتْ صِفَةً لِمَا بَعدَهَا اَيْ اِذا قُيِّدَ كُلٌّ مِنَ القَبلِ وَالبَعدِ بِالكِنَايَةِ بِاَنْ يقولَ اَنتِ طَالِقٌ واحدةً قَبلَهَا واحدةٌ اَوْ بعدَهَا واحِدَةٌ تكونُ القَبلِيَّةُ اَوِ البَعدِيَّةُ صِفَةً لِمَا بَعدَهَا فِي المَعنىٰ وَاِن كَانَتْ بِحَسَبِ التَّركِيبِ النَّحوِي صِفَةً لِمَا قَبلَهَا فيقعُ فِي الاوّلِ طلاقَانِ وَفِي الثَّانِي طَلاقٌ واحدٌ لِاَنَّ مَعنَى الاوّلِ اَنتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً الَّتِي سَبَقَتهَا وَاحِدَةٌ اُخرىٰ فتقعانِ معًا فِي الحالِ وَمعنَى الثَّانِي اَنتِ طَالِقٌ واحدةً الَّتِي ستجيءُ بعدَهَا اُخرىٰ فتقعُ هٰذِهٖ فِي الحالِ وَلَا يُعلَمُ مَا سيجيءُ وَاِذا لَم تقيّد كَانَت صِفَةً لِمَا قَبلَهَا اَي اِذا لَم يُقَيَّدْ كُلٌّ مِنَ القَبلِ وَالبَعدِ بِالكِنَايَةِ بِاَنْ يقولَ اَنتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً اَوْ بَعدَ وَاحِدَةٍ تكونُ القَبلِيَّةُ وَالبَعدِيَّةُ صِفَةً لِمَا قَبلَهَا فيقعُ فِي الاوّلِ طَلَاقٌ وَفِي الثَّانِي طَلاقَانِ لاَنَّ مَعنَى الاوّلِ اَنتِ طَالِقٌ واحِدَةً الَّتِي كَانَتْ قبلَ الواحِدَةِ الاُخرىٰ الاٰتِيَةِ فتقعُ الاُولىٰ وَلَا يُعلَمُ حالُ الاٰتِيَةِ وَمعنَى الثَّانِي اَنتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً الَّتِي كَانَتْ بعدَ الواحِدَةِ الاُخرىٰ المَاضِيَةِ فتقعانِ معًا وَهٰذا كُلُّهٗ فِي الطَّلاقِ وَاَمَّا فِي الاِقرارِ فيلزمُ فِي قولِهٖ لَهٗ عَلَيَّ دِرهَمٌ وَاحِدٌ قبلَ دِرهَمٍ دِرهَمٌ واحِدٌ وَفِي الصُّوَرِ الاُخَرِ يَلزَمُهٗ دِرهَمَانِ هٰكذا قَالُوا۔

ترجمہ

اور کلمۂ قبلُ تقدیم کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کا ماقبل اس چیز (مضاف الیہ) سے پہلے ہو جس کی طرف یہ مضاف کیا گیا ہے۔ اور کلمۂ بعدُ تاخیر کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کا ماقبل اس چیز (مضاف الیہ) سے بعد میں ہے جس کی طرف یہ مضاف ہوا ہے۔ اور اس کا حکم طلاق کے باب میں قبل کے حکم کے برعکس ہے۔ یہ ہر اس جگہ میں کہ جہاں لفظ قبل کہنے سے ایک طلاق ہوتی ہے اس جگہ بعد بعد کہنے سے دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اور جس جگہ لفظ قبل میں دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں وہاں لفظ بعد کہنے سے ایک طلاق ہوگی جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا۔ اور یہ الفاظ جب کنایہ سے مقید ہوں تو اپنے مابعد کی صفت واقع ہوتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ لفظ قبلُ اور بعدُ میں سے ہر ایک جب کنایہ سے مقید کئے جائیں مثلاً شوہر کہے انتِ طالقٌ واحدةً قبلها واحدة وبعدها واحدة" تو قبلیت اور بعدیت معنیٰ میں اپنے مابعد کی صفت واقع ہوں گے۔ اگرچہ ترکیب اسی کے اعتبار سے ماقبل ہی کی صفت کیوں نہ واقع ہوں۔ پس پہلی صورت (واحدة قبلها واحدة) میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس وجہ سے کہ پہلی صورت کے معنے یہ ہیں کہ انت طالق واحدة تو وہ ایک طلاق والی ہے کہ جس سے پہلی دوسری طلاق گذر چکی ہے پس فی الحال دونوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

اور دوسری صورت کے معنٰے یہ ہیں کہ تو اس ایک طلاق والی ہے کہ عنقریب اس کے بعد دوسری آئیگی پس موجود طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور آئندہ جو آئے گی اس کا حال معلوم نہیں ہے۔ اور جب قبلُ و بعدُ مقید نہیں ہوتے تو اپنے ماقبل کی صفت ہوتے ہیں۔ یعنی جب قبلُ اور بعدُ میں سے ہر ایک کنایہ سے مقید نہیں ہوتے بایں طور کہ شوہر کہے "انت طالقٌ واحدۃً قبل واحدۃٍ او بعد واحدۃٍ تو اس صورت میں قبل اور بعد اپنے ماقبل کی صفت بنتے ہیں۔ لہٰذا پہلی مثال انت طالق واحدۃ قبل واحدۃٍ میں ایک طلاق اور دوسری یعنی انت طالق واحدۃ بعد واحدۃ میں دو طلاقیں واقع ہونگی۔ اس وجہ سے کہ پہلی صورت کے معنٰے یہ ہیں کہ انت طالق واحدۃً تو وہ ایک طلاق والی ہے جو دوسری ایک طلاق کے پہلے ہے جو آنیوالی ہے۔ پس اول طلاق واقع ہو جائے گی اور آنے والی طلاق کا حال معلوم نہیں ہے۔ اور دوسری مثال کے معنٰے یہ ہیں انت طالق واحدۃ التی کانت بعد الواحدۃ الاخریٰ الماضیہ۔ پس دو طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی۔ یہ پوری تفصیل قبلُ اور بعدُ کی مسئلۂ طلاق میں ہے اور بہر حال مسئلۂ اقرار میں پس اس کے قول لہٗ علیّ درھم واحد قبل درھم میں ایک درھم واجب ہوگا اور باقی دوسری صورت میں اس کے ذمہ دو درھم واجب ہوں گے۔ علماء نے اسی طرح فرمایا ہے۔

تشریح

قولہٗ وقبلُ للتقدیم الخ۔ اسمائے ظروف میں سے قبلُ اور بعدُ بھی ہیں ان میں لفظ قبلُ اس لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ بتلائے کہ قبلُ کا ماقبل اس کے مابعد سے مؤخر ہے اور طلاق کے مسئلے میں بعدُ کا حکم قبلُ کے برعکس ہے۔ اور جس جگہ قبل کے ذکر کرنے پر ایک طلاق واقع ہوتی ہے اس جگہ اگر بعدُ کا لفظ ذکر کیا جائے تو دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔ اور جہاں لفظ قبل کے ذکر کرنے پر دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں اگر اس جگہ لفظ بعدُ ذکر کیا جائے تو ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔

قولہٗ واذا قیدت بالکنایۃ الخ اور لفظ قبلُ اور بعدُ کو جب ضمیر کے ساتھ مقید کر دیا جائے۔ یعنی ان دونوں کا مضاف الیہ کوئی ضمیر واقع ہو تو یہ اگرچہ اپنے ماقبل کی صفت بنتے ہیں مگر باعتبار معنٰے یہ اپنے مابعد کی صفت بن جاتے ہیں۔ جیسے ایک شخص نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے اس طرح کہا "انت طالق واحدۃ قبلہا واحدۃ۔ یا یہ کہا انت طالق واحدۃ بعد واحدۃٍ۔ تو اس صورت میں قبلُ اور بعدُ معنٰے کے لحاظ سے اپنے مابعدُ کی صفت ہوں گے اور قبل والی صورت میں دو طلاقیں اور بعد والی صورت میں صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ اسلئے کہ ترجمہ یہ ہے۔ تو ایک طلاق والی ہے اور اس سے پہلے ایک طلاق ہو چکی ہے۔ اس مثال میں ایک طلاق فی الحال واقع کی گئی اور قبلہا واحدۃ کہکر ایک طلاق اس سے پہلے ماضی میں واقع کی گئی اسلئے جو طلاق زمانہ حال میں واقع کی گئی ہے وہ زمانۂ تکلم میں واقع ہو گئی۔ اور جو طلاق زمانہ ماضی میں دی گئی وہ بھی اسی کے ساتھ زمانہ حال میں واقع ہو جائے گی۔ اس طرح عورت پر دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ صاحب ہدایہ نے لکھا ہے" ایقاع طلاق فی الماضی ایقاع فی الحال۔ زمانہ ماضی میں طلاق کا واقع کرنا دراصل زمانہ حال میں واقع کرنا ہے۔ اس لئے زمانہ ماضی کی طلاق بھی حال والی طلاق

کے ساتھ واقع ہو جائے گی اور اس عورت پر ایک ساتھ دو طلاقیں ہو جائیں گی۔
دوسری صورت میں یعنی انت طالق واحدۃ بعدہا واحدۃ میں ایک طلاق زمانہ حال میں اور ایک طلاق زمانہ حال کے بعد والے زمانے میں یعنی زمانۂ استقبال میں واقع کی گئی ہے۔
پس انت طالقٌ واحدۃً کہہ کر جو طلاق زمانۂ حال میں دی گئی ہے وہ تو فوراً واقع ہو جائے گی۔ مگر بعدہا واحدۃً کہہ کر جو زمانۂ آئندہ میں طلاق دی گئی ہے وہ واقع نہ ہو گی اس لئے کہ عورت غیر مدخول بہا ہے لہٰذا اس پر عدت واجب نہیں ہے اسلئے وہ ایک طلاق واقع ہو جانے کے بعد دوسری طلاق کے لئے محل باقی نہ رہی اس لئے بعد واحدۃٍ سے جو دوسری طلاق دی گئی ہے وہ واقع نہ ہو گی۔

ایک اعتراض:۔ مذکورہ قاعدہ پر بعض نے اعتراض کیا ہے کہ مثلاً کسی نے کہا جاءنی رجلٌ وزید قبلہ (میرے پاس مرد آیا اور اس سے پہلے زید آیا) اس مثال میں قبل ضمیر کیطرف مضاف ہے اور ضمیر اس کا مضاف الیہ ہے۔ مگر اس کے باوجود قبل اپنے ماقبل یعنی زید کی صفت بن رہا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ میرے پاس ایک ایسا شخص آیا کہ جس سے پہلے زید آیا۔ جب کہ آپ کے قاعدہ کے مطابق لفظ قبلُ کو اپنے مابعد کی صفت واقع ہونا چاہیئے تھا؟

جواب:۔ یہ قاعدہ اس صورت میں ہے جب قبل کے بعد اسم ظاہر ہو اگرچہ وہ لفظ قبل کا مضاف الیہ واقع نہ ہو۔ اور مذکورہ بالا مثال میں لفظ قبل کے بعد کوئی اسم ظاہر مذکور نہیں ہے۔ لہٰذا اس مثال کو اعتراض میں پیش کرنا درست نہیں ہے۔

دوسرا قاعدہ:۔ مصنفؒ نے فرمایا اگر یہ دونوں لفظ یعنی لفظ قبل اور لفظ بعدُ کسی ضمیر کیطرف مضاف نہ ہوں تو دونوں اپنے ماقبل کی صفت واقع ہوں گے۔ جیسے کسی نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے کہا " انت طالقٌ واحدۃً قبل واحدۃٍ۔ یا اس نے اس طرح کہا انت طالق واحدۃ بعد واحدۃٍ تو ان دونوں مثالوں میں قبلُ اور بعدُ اپنے ماقبل کی صفت ہوں گے۔ اور قبل والی صورت میں ایک طلاق اور بعد والی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اس لئے کہ قبل والی صورت میں مطلب یہ ہے کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہے جو ایک اور طلاق بعد میں آنے والی ہے وہ اس سے پہلے ہے اس لئے انت طالق واحدۃ سے تو ایک طلاق فوراً واقع ہو جائے گی اور غیر مدخول بہا ہونیکی وجہ سے دوسری طلاق کی محل باقی نہ رہی اس لئے دوسری طلاق بیکار ہو جائے گی۔
اور دوسری مثال میں مطلب یہ ہو گا کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہے جو ایک دوسری گذری ہوئی طلاق کے بعد واقع ہے یعنی ایک طلاق تو فی الحال واقع ہے اور ایک طلاق زمانۂ ماضی میں واقع ہے۔
اس مثال میں جو طلاق انت طالق واحدۃ کے ذریعہ دی گئی وہ تو فی الحال واقع ہو جائے گی۔ اور جو طلاق ماضی کی جانب منسوب کر کے دی گئی ہے وہ بھی فی الحال ہی اسی طلاق کے ساتھ ساتھ واقع ہو گی۔
اسی مذکورہ قاعدہ کے مطابق کہ الیقاع طلاق فی الماضی ایقاع فی الحال۔ لہٰذا بعد والی صورت میں دونوں

طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی۔
اس قاعدہ پر ایک اعتراض:۔ جاءنی رجلٌ قبل زید غلامہٗ۔ اس مثال میں قبل کا لفظ ضمیر کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ اسم ظاہر یعنی زید کی جانب مضاف ہے۔ اس لئے قبل کو اپنے ماقبل کی صفت ہونا چاہئے۔ حالانکہ اس مثال میں لفظ قبلُ اپنے مابعد کی صفت بن رہا ہے۔ نہ کہ اپنے ماقبل کی صفت واقع ہے۔
جواب:۔ یہ قاعدہ اس صورت میں ہے جب لفظ قبل کے بعد مضاف الیہ کے علاوہ کوئی اسم ظاہر مذکور نہ ہو جبکہ اس مثال میں مضاف الیہ کے علاوہ غلامہٗ اسم ظاہر مذکور ہے۔ لہٰذا اس قاعدہ پر اس مثال سے اعتراض وارد نہ ہوگا۔

شارح نے فرمایا کہ مذکورہ احکام صرف غیر مدخول بہا عورت کے حق میں ہیں۔ اور اگر عورت مدخول بہا ہو تو مذکورہ بالا صورتوں میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ یہ دونوں لفظ یعنی قبل اور بعد خواہ اسم ظاہر کی جانب مضاف ہوں، یا اسم ضمیر کی جانب مضاف ہوں۔

اور اگر طلاق کے علاوہ اقرار کے موقع پر ان دونوں الفاظ کا استعمال کیا جائے تو اس کے احکام طلاق کے احکام کے علاوہ ہیں، بعینہٖ ایک حکم نہیں ہے۔ جیسے کسی نے اقرار کیا اور کہا لہٗ علیّ درھمٌ بعدہٗ درھمٌ۔ اس لئے میرے ذمہ ایک درہم ہے اس کے بعد ایک درہم ہے۔ تو اس صورت میں اقرار کرنیوالے کے ذمہ دو دراھم واجب ہوں گے۔ اور عبارت کا مفہوم یہ مراد لیا جائیگا کہ اس کے لئے میرے ذمہ ایک درہم ہے اور اس کے بعد ایک درہم ہے جو مجھ پر واجب ہے۔ جبکہ مسئلۂ طلاق میں بعد والی صورت میں اگر بعد کو ضمیر کی جانب مضاف کیا جائے تو عورت پر صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔

اسی طرح اگر اقرار کرنیوالا کہے لہٗ علیّ درہم قبلہ درہمٌ۔ اس کے لئے میرے ذمہ ایک درہم ہے اور اس سے پہلے ایک درہم ہے، یا لہٗ علیّ درھمٌ بعد درہم کہے۔ ان دونوں صورتوں میں بھی اقرار کرنے والے کے ذمہ دو درہم واجب ہوں گے۔

اور اگر اقرار کرنیوالے نے کہا لہٗ علیّ درہم واحدٌ قبلہ درہم۔ تو اس صورت میں صرف ایک درہم اس پر واجب ہوگا۔ دلیل اس کی یہ بیان فرمائی ہے کہ اس مثال کا مطلب یہ ہے کہ میرے اوپر اس کا ایک درہم واجب ہے ایک درہم سے پہلے جو آئندہ واجب ہوگا۔ لہٰذا جس درہم کا اس نے اقرار پہلے کیا ہے وہ واجب ہوگیا۔ اور جس درہم کے وجوب کا آئندہ کیلئے ذکر کیا ہے وہ چونکہ معلوم نہیں ہے اس لئے وہ درہم فی الحال اس کے ذمہ واجب نہ ہوگا مگر صاحب توضیح و تلویح کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اقرار کرنے والے کے ذمہ دو درہم واجب ہوں گے جس طرح باقی تین صورتوں میں اس کے ذمہ دو درہم واجب ہوئے ہیں۔ اور اس کے اقرار لہٗ علیّ درہم واحدٌ قبل درہم کا مطلب یہ ہے کہ اس کا میرے ذمہ ایک درہم ہے۔ فی الحال ایک درہم سے پہلے نہ یہ کہ آئندہ زمانہ میں واجب ہونیوالے درہم سے پہلے۔ گویا صورت حال یہ ہے کہ اس نے

آگے پیچھے تقدیم و تاخیر سے دو درہموں کے وجوب کا فی الحال اقرار کیا ہے لہٰذا اس پر دو ہی درہم واجب ہونگے نہ کہ ایک درہم۔ لہٰذا اس صورت میں بھی دو ہی درہم واجب ہوں گے۔

اقرار اور طلاق کے مابین فرق :۔ مذکورہ صورت غیر مدخول بہا عورت کے لئے فرض کیا گیا ہے اور غیر مدخول بہا ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی۔ اس لئے جن صورتوں میں عورت پر دو طلاقیں واجب ہوتی ہیں۔ ان میں صرف اول طلاق واقع ہوگی۔ اور دوسری طلاق کے واقع ہونے سے پہلے وہ بائنہ ہو جاتی ہے اور محل طلاق کا باقی نہیں رہتی۔ اس لئے دوسری طلاق لغو ہو جاتی ہے اور دین واجب کرنے کیلئے محل چونکہ باقی رہتا ہے۔ اس ایک درہم واجب کرنے کے بعد دوسرا درہم بھی واجب ہو سکتا ہے کیوں کہ اقرار کرنے والا اور اس کا اقرار باقی ہے۔

وَعِنْدَ لِلْحَضْرَةِ فَاِذَا قَالَ لِغَيْرِهٖ لَكَ عِنْدِیْ اَلْفُ دِرْهَمٍ كَانَ وَدِيْعَةً لِاَنَّ الْحَضْرَةَ تَدُلُّ عَلَى الْحِفْظِ دُوْنَ اللُّزُوْمِ لِاَنَّ عِنْدَ يَكُوْنُ لِلْقُرْبِ وَالْقُرْبُ الْمُتَيَقَّنُ هُوَ قُرْبُ الْاَمَانَةِ دُوْنَ الدَّيْنِ لِاَنَّهٗ مُحْتَمَلٌ وَلِهٰذَا اِذَا وَصَلَ بِهٖ لَفْظَ الدَّيْنِ بِاَنْ يَقُوْلَ لَكَ عِنْدِیْ اَلْفٌ دَيْنًا يَكُوْنُ دَيْنًا۔

ترجمہ اور لفظ عند موجودگی بتانے کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ چنانچہ جب کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کہے لک عندی الف درہم (تمہارا میرے پاس ہزار درہم ہے) تو اس کا یہ کہنا ودیعت کا اقرار ہوگا کیونکہ کسی شئی کی موجودگی اس کی حفاظت کی نشاندہی کرتی ہے، اس کے لزوم کی نہیں۔ اس وجہ سے کہ لفظ عند قریب کیلئے آتا ہے۔ اور یقینی قرب وہ امانت کا قرب شمار ہوتا ہے نہ کہ قرض کا کیونکہ قرض تو محتمل ہے۔ اسی لئے جب اقرار کرنیوالے نے لفظ دین اس کے ساتھ ملا دیا بایں طور کہ کہے لک عندی الف دینا تو دین شمار ہوگا۔

تشریح **عند کا بیان** :۔ اسماء ظروف میں سے ایک اسم لفظ عند بھی ہے۔ یہ لفظ موجودگی کے بیان کرنے کے لئے آتا ہے۔ خواہ موجودگی حقیقۃً ہو جیسے زید عند عمرو۔ یا موجودگی حکماً ہو جیسے عندی مالٌ (میرے پاس مال ہے) یہ اس وقت بھی کہا جا سکتا ہے جب مال اس کی جیب میں موجود نہ ہو بلکہ مال اس کے گھر میں رکھا ہوا ہو۔ بہرحال لفظ عند موجودگی کو بیان کرتا ہے۔ جیسے ایک آدمی نے دوسرے سے کہا لک عندی الف درہم (تمہارے میرے پاس ایک ہزار دراہم ہیں) تو یہ کلام ودیعت پر محمول کیا جائے گا، دین پر محمول نہ ہوگا۔ اس لئے لفظ عند اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ایک ہزار دراہم میرے پاس موجود ہیں، لازم ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ اس وجہ سے کہ لفظ عند قرب کو

بیان کرتا ہے۔ اور یعنی قرب امانت کا قرب ہوتا ہے دین کا نہیں ہوتا، دین کا قرب صرف احتمال کے درجہ میں ہوتا ہے لہٰذا اس کا قریب ہونا یقینی ہے۔ یعنی امانت کا قرب کلام کو اسی پر حمل کیا جائیگا اس کے علاوہ پر محمول نہ کیا جائیگا۔ اور چونکہ لفظ قرب دین کا بھی احتمال بعید رکھتا ہے اس لئے اگر یوں کہا جائے "عندی الف درہم دینًا" (میرے پاس ایک ہزار دراہم قرض کے ہیں) تو یہ کلام قرض پر محمول ہوگا اور لفظ دین کو اس احتمال کی تفسیر قرار دیں گے

وَغيرُ يُستعمَلُ صفةً للنكرة وَيُستعمَلُ استثناءً لكنَّ الاستعمالَ الاوّلَ اَصلٌ فيهِ وَالثاني تبعٌ فهوايضًا داخلٌ في الظروفِ تغليبًا كقولهِ لهُ عليَّ درهمٌ غيرُ دانقٍ بالرفعِ فيلزمُهُ درهمٌ لانّهُ صفةٌ للدرهمِ فيكونُ المعنى لهُ عليَّ الدرهمُ الذي مغايرٌ للدانقِ فلا يُستثنى منهُ شئٌ فيلزمُ درهمٌ تامٌّ ولوقال بالنصب كان استثناءً فيلزمُهُ درهمٌ الا دانقًا وَهو مقدارُ سُدسِ الدرهمِ وسوىٰ مثلُ غيرٍ في كونهِ صفةً وَاستثناءً وَهُوظرفٌ في الحقيقةِ لكن لمّا كانَ اعرابُهُ تقديريًا يُحالُ على النيةِ ولعلَّ القاضي لا يُصدِّقُهُ في صورةِ التخفيفِ۔

ترجمہ اور لفظ غیر نکرہ کی صفت کے طور پر مستعمل ہے اور استثناء کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے لیکن لفظ غیر میں پہلا استعمال اصل ہے اور دوسرا تابع ہے۔ لہٰذا یہ بھی تغلیب کے طور پر ظرف میں داخل ہوگیا جیسے کہنے والے کا قول لہ علیّ درہم غیر دانق (غیر کو رفع پڑھنے کی صورت میں) اس پر پورا ایک درہم واجب ہوگا۔ کیونکہ لفظ غیر اس وقت درہم کی صفت ہے تو معنیٰ یہ ہوگئے کہ اس کے لئے میرے ذمہ ایسا درہم ہے جو دانق کے علاوہ ہے (دانق ایک سکہ ہے جو درہم کا چھٹا حصہ ہوتا ہے) پس اس سے کوئی چیز مستثنیٰ نہیں ہوئی لہٰذا درہم تام واجب ہوگا۔ اور اگر اس نے لفظ غیر کو نصب دیکر پڑھا تو وہ استثناء ہوگا اور ایک دانق چھوڑ کر ایک درہم اس پر لازم ہوگا اور دانق درہم کا چھٹا حصہ ہوتا ہے۔ اور لفظ سویٰ لفظ غیر کی طرح ہے یعنی لفظ سویٰ بھی صفت و استثناء ہونے میں غیر کی طرح ہے ورنہ درحقیقت وہ ظرف ہے لیکن چونکہ اس کا اعراب تقدیری ہے لہٰذا اس کو نیت کے حوالہ کیا جائے گا اور شاید قاضی تخفیف کی صورت میں اس کی تصدیق نہ کرے۔

تشریح **لفظ غیر کا بیان**:۔ یہ لفظ گو اسماء ظروف میں سے نہیں ہے مگر تغلیبًا اسکو یہاں ذکر کیا گیا ہے۔

لفظ غیر کے استعمال:۔ یہ لفظ کسی نکرہ کی صفت بھی واقع ہوجاتا ہے اور کبھی استثناء کے لئے بھی۔ مگر ان دونوں میں اول استعمال اس کا اصل ہے اور دوسرا استعمال اصل نہیں ہے۔

صفت ہوکر استعمال ہونیکی وجہ یہ ہے کہ یہ لفظ اسم صفتی ہے کیونکہ کلمہ غیر بمعنی مغیر ہے اور مغیر ذات مع تغیر کا نام ہے یعنی غیر ذات مع التغیرۃ پر اس کی دلالت ہے اس لئے یہ غیر اسم صفتی ہوگا لہٰذا اس کو صفت قرار دینا بھی درست ہے۔

لفظ غیر نکرہ کی صفت کیوں ؟:۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ غیر خود تو نکرہ ہے، اور اگر یہ معرفہ کی جانب مضاف ہو جائے تو بھی نکرہ ہی رہتا ہے، معرفہ نہیں ہوتا اس لئے جب یہ نکرہ ہے تو نکرہ ہی کی صفت واقع ہوگا۔

لفظ غیر استثناء کے لئے:۔ اس وجہ سے استعمال کیا جاتا ہے کہ یہ حرف الّا کے مشابہ ہے۔ کیوں کہ ان دونوں میں ان کا مابعد ماقبل کا غیر ہوا کرتا ہے اسی مشابہت کی بناء پر لفظ غیر کو استثناء کیلئے استعمال کرلیا جاتا ہے جیسے کسی نے کہا لہ علی درہم غیر دانق۔ اور اگر اس نے غیر کو رفع پڑھا تو اقرار کرنے والے پر ایک درہم پورا واجب ہوگا۔ اس لئے کہ رفع کی صورت میں غیر دانق کی صفت واقع ہے۔

اور اگر اقرار کرنیوالے نے لفظ غیر کو نصب پڑھا تو لفظ غیر استثناء کے معنٰے دے گا اور مطلب یہ ہوگا کہ مجھ پر ایک دانق کم ایک درہم واجب ہے اس لئے اقرار کرنیوالے پر ایک دانق کم ایک درہم واجب ہوگا۔ دانق میں نون کو فتحہ اور کسرہ دونوں درست ہیں۔ اور درہم کے چھٹویں حصہ کو دانق کہا جاتا ہے۔

لفظ سویٰ:۔ یہ لفظ بھی نکرہ کی صفت بنتا ہے اور استثناء کے معنٰے دیتا ہے۔ یہ لفظ درحقیقت ظرف ہے۔ مثلاً کسی نے کہا ضربتُ خالداً سویٰ حامدٍ یعنی مکانَ حامدٍ میں نے حامد کی جگہ خالد کو مارا۔ اور چونکہ سویٰ کا اعراب محذوف ہوتا ہے اس لئے اس کو نیت پر موقوف مانا جاتا ہے۔ اگر نیت رفع کے ساتھ پڑھنے کی ہے تو بطور صفت کے استعمال ہوگا اور اقرار کرنیوالے پر پورا درہم واجب ہوگا۔ اور اگر اس کو نصب کی نیت سے پڑھا تو یہ استثناء کے معنٰے دیگا اور اس پر ایک دانق کم ایک درہم واجب ہوگا۔

شارح نے فرمایا کہ ممکن ہے کہ قاضی تخفیف کیوجہ سے اس کو قبول نہ کرے اور یہ کہہ کر رد کردے کہ اس نے اپنے مفاد کیوجہ سے استثناء کا ارادہ کیا ہے۔

وَمنها حُروفُ الشرطِ فَإنَّ اَصلُ فيهَا لانها لَم تُستعمَلْ اِلَّا لهٰذَا المعنٰى وغيرُها تُستعمَلُ لمعَانٍ اُخرَ ولهٰذا غُلِّبَ اِنْ فسُمِّيَ الكلُّ بحرفِ الشرطِ واِن كانَ بعضُها اسمًا واِنَّما تدخلُ علٰى امرٍ معدومٍ علٰى خطرِ الوجودِ وليسَ بكائنٍ لامحالةَ فلاتستعمَلُ فيمَا لم يكن علٰى خطرِ الوجودِ بل محالاً الا بضربٍ من التاويلِ لانه محلُّ لو ولايُستعمَلُ علٰى امرٍ كائنٍ لامحالةَ الا بالتاويلِ لانه محلُّ اِذا فاذا قالَ اِن لم اُطلِّقكِ فانتِ طالقٌ لم تطلقْ حتّٰى يموتَ احدهما لانَّ هٰذا الشرطَ لايُعلم قطعًا الا

حِيْنَ مَوْتِ اَحَدِهِمَا فَاِنَّهٗ قَبْلَ الْمَوْتِ يُمْكِنُ فِيْ كُلِّ حِيْنٍ اَنْ يُطَلِّقَهَا فَاِذَا لَمْ يُطَلِّقْ وَشَارَفَ مَوْتُ الزَّوْجِ تَطْلُقُ وَتُحْرَمُ عَنِ الْمِيْرَاثِ اِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُوْلٍ بِهَا بِخِلَافِ مَا اِذَا كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا لِاَنَّ امْرَأَةَ الْفَارِّ تَرِثُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ وَكَذَا اِذَا شَارَفَ مَوْتُ الْمَرْأَةِ تَطْلُقُ الْبَتَّةَ لِاَنَّهٗ تَحَقَّقَ الشَّرْطُ ۔

ترجمہ اور انھیں حروف معانی میں سے حروف شرط بھی ہیں۔ اور حرف اِنْ ان میں اصل ہے کیونکہ لفظ اِنْ صرف انھیں معانی کیلئے مستعمل ہے مگر دوسرے حروف دیگر معانی کیلئے بھی استعمال کرلئے جاتے ہیں۔ اس لئے غالب ہے کہ ان سب کا نام حروف شرط رکھا گیا اگرچہ بعض ان میں سے اسم بھی ہیں اور حرف اِنْ شئی معدوم پر وجود کے اندیشہ کے ساتھ داخل ہوتا ہے اور وہ یقینی طور پر موجود نہیں ہوتی لہٰذا یہ حرف اِنْ اس جگہ مستقل نہ ہوگا جو وجود کے اندیشہ میں نہ ہو بلکہ امر محال ہو البتہ کسی تاویل سے استعمال ہوسکتا ہے کیونکہ یہ مقام دراصل کلمۂ لو کا ہے اور نیز اِنْ ایسے امر پر بھی داخل نہیں ہوتا جو یقینی طور پر ہونیوالا ہو البتہ کسی تاویل سے اس کا استعمال ہوسکتا ہے کیوں کہ یہ اذا کا محل ہے۔ چنانچہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ اگر میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طلاق والی ہے تو عورت کو طلاق واقع نہ ہوگی۔ یہاں تک کہ دونوں میں سے کوئی انتقال کرجائے کیونکہ یہ شرط یقینی طور پر اس وقت تک معلوم نہ ہوگی جب تک دونوں میں سے ایک مر نہ جائے اس لئے کہ موت سے پہلے ہر وقت میں ممکن ہے کہ وہ طلاق واقع کردے پس جب اس نے طلاق نہ دی اور شوہر کی موت قریب ہوگئی تو عورت مطلقہ ہوجائے گی اور میراث سے محروم ہوجائے گی اگر غیر مدخول بہا ہے بخلاف اس صورت کے کہ عورت مدخول بہا ہو کیونکہ امرأۃ الفار دخول کے بعد وارث ہوتی ہے۔ ایسے ہی جب عورت مرنے کے قریب ہوجائے گی تو البتہ مطلقہ ہوجائے گی کیونکہ یقین سے اب معلوم ہوگیا کہ شرط متحقق ہوگئی۔

تشریح **حروف شرط کا بیان** :- ماتن نے فرمایا کہ حروف معانی میں سے حروف شرط بھی ہیں۔ ان حروف میں حرف اِنْ اصل ہے کیونکہ یہ شرط کے معنے کے ساتھ مخصوص ہے اور اسی معنیٰ میں استعمال بھی کیا جاتا ہے دوسرے کسی معنے میں حرف اِنْ کا استعمال نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ دوسرے حروف شرط کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ شرط کے علاوہ دوسرے معانی بھی دیتے ہیں۔

اِنْ حرف شرط ہے اور حرف ہے۔ اس دوسرے حروف شرط کو بھی تغلیباً حرف کہدیا جاتا ہے۔ گو ان حروف شرط میں سے بعض جیسے اذا یہ اسم ہے

سوال :- آپ کا یہ قول کہ ان حرف شرط کے معنیٰ دیتا ہے دوسرے کوئی معنے نہیں دیتا جبکہ اِنْ کلمۂ

نافیہ بھی ہے۔ یہ نفی کے معنٰے دیتا ہے۔

جواب ۱:۔ اس نام کے دو حرف ہیں۔ اول اِنْ حرف شرط، دوسرا اِنْ نافیہ۔ جو اِنْ حرف شرط ہے وہ صرف شرط ہی کے معنٰے دیتا ہے دوسرے کوئی معنٰے نہیں دیتا۔

جواب ۲:۔ اس اعتراض کا یہ بھی جواب دیا گیا ہے کہ اِن کو حرف شرط میں اصل کا درجہ اس وجہ سے دیا گیا ہے کہ یہ صرف حرف شرط کے معنٰے دیتا ہے۔ دوسرے کوئی معنٰے نہیں دیتا۔ اس میں ظرفیت وغیرہ کا کوئی اعتبار نہیں کیا گیا ہے جس طرح دوسرے حروف میں مثلاً متیٰ اور اذا ان میں شرط کے ساتھ ظرف ہونیکا بھی اعتبار کرلیا جاتا ہے۔

مصنف رح نے فرمایا کہ حرف ان ایسے معدوم پر داخل ہوتا ہے جس کے وجود کا احتمال ہو اور وہ وجود و عدم کے درمیان متردد ہو۔ اس لئے ان کا داخل کرنا ایسے امر پر جس کا وجود یقینی ہو یا جس کا وجود محال ہو درست نہیں ہے بجز اس کے کہ اس کی تاویل کرکے محال ہونے سے نکال کر محتمل کے درجہ میں لے آیا جائے۔ محال اور ممتنع پر حرف اِن اس وجہ سے داخل نہیں ہوتا کیوں کہ جس کا وجود متحقق ہو وہ تو اذا کا محل ہے یعنی اس جگہ حرف اذا داخل ہوتا ہے۔ مثلاً ان لم اطلقك فانت طالق (اگر میں تجھ کو طلاق نہ دوں تو تو طلاق والی ہے۔ شوہر نے عورت کو طلاق دینے کو طلاق نہ دینے پر معلق کر دیا ہے۔ تو اس صورت میں عورت پر طلاق اس وقت واقع ہوگی جب شوہر اور بیوی میں سے کسی ایک کے مرنے کا وقت آجائے گا اس لئے کہ طلاق نہ دینے کی شرط یقینی طور پر اسی وقت پائی جائے گی۔ جب ان میں سے کسی کے مرنے کا وقت قریب آجائے گا کیونکہ اس سے پہلے ہر وقت طلاق دینے کا امکان پایا جاتا ہے اس لئے موت سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور جب شوہر نے پوری زندگی طلاق نہیں دی اور اس کی موت کا وقت آگیا اور صرف انت طالق کہنے کا وقت باقی ہے تو اب شرط پائی گئی یعنی طلاق نہ دینے کی شرط پائی گئی۔ اور جب شرط پائی گئی تو وہ طلاق جو شرط پر معلق تھی وہ اب اس وقت میں واقع ہو جائے گی۔

اور عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو میراث سے محروم ہو جائے گی۔ کیونکہ اگر وہ عدت والی ہوتی یا عدت میں ہوتی تو مطلقہ بیوی کی میراث پانے کا حق حاصل ہوتا۔ اور یہ چونکہ عدت میں نہیں ہے اسلئے وراثت سے محروم ہو جائے گی۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ اسی طرح اگر عورت کے مرنیکا وقت قریب آگیا اور جان نکلنے کے وقت انتِ طالق کہنے کی گنجائش باقی نہ رہی تو چونکہ طلاق نہ دینے کی شرط پائی گئی اس لئے اس عورت پر مرتے وقت طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَاِذَا عِنْدَ نُحَاةِ الْكُوفَةِ تَصْلُحُ لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ فَيُجَازٰى بِهَا مَرَّةً وَلَا يُجَازٰى بِهَا أُخْرٰى يَعْنِي أَنَّهَا مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الظَّرْفِ وَالشَّرْطِ فَتُسْتَعْمَلُ تَارَةً عَلَى اسْتِعْمَالِ كَلِمِ الْمُجَازَاةِ مِنْ جَعْلِ الْأَوَّلِ سَبَبًا وَالثَّانِي مُسَبَّبًا وَمِنْ جَزْمِ الْمُضَارِعِ بَعْدَهَا وَدُخُولِ الْفَاءِ فِي جَزَائِهَا وَتَارَةً عَلَى اسْتِعْمَالِ كَلِمَاتِ الظُّرُوفِ مِنْ غَيْرِ جَزْمٍ وَدُخُولِ فَاءٍ فِيمَا بَعْدَهَا وَإِنْ كَانَ الْمَذْكُورُ بَعْدَهَا كَلِمَتَيْنِ عَلَى نَمَطِ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ مِثَالُ الْأَوَّلِ

شعر: وَاسْتَغْنِ مَا أَغْنَاكَ رَبُّكَ بِالْغِنٰى ۔۔۔ وَإِذَا تُصِبْكَ خَصَاصَةٌ فَتَحَمَّلِ

وَمِثَالُ الثَّانِي شعر: وَإِذَا تَكُونُ كَرِيهَةٌ أُدْعٰى لَهَا ۔۔۔ وَإِذَا يُحَاسُ الْحَيْسُ يُدْعٰى جُنْدَبُ

وَإِذَا جُوزِيَ بِهَا سَقَطَ عَنْهَا الْوَقْتُ كَأَنَّهَا حَرْفُ الشَّرْطِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَتْ مُشْتَرَكَةً بَيْنَ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ وَلَا عُمُومَ لِلْمُشْتَرَكِ فَتَعَيَّنَ عِنْدَ إِرَادَةِ أَحَدِ الْمَعْنَيَيْنِ بُطْلَانُ الْآخَرِ ضَرُورَةً۔

ترجمہ اور کلمۂ اذا نحاۃ کوفہ کے نزدیک وقت اور شرط دونوں کیلئے بیک وقت صلاحیت رکھتا ہے چنانچہ اس کے ذریعہ کبھی جزاء کا ذکر کر دیا جاتا ہے اور کبھی نہیں بھی کیا جاتا۔ مطلب یہ ہے کہ کلمۂ اذا ظرف اور شرط دونوں کے درمیان مشترک ہے پس کبھی کلمات مجازات (شرط) کے بطور استعمال کیا جاتا ہے۔ اول جزء کو سبب اور ثانی جزء کو مسبب کر دیا جاتا ہے اور اس کے بعد فعل مضارع کو جزم کر کے اس کی جزاء میں فاء داخل کر دیا جاتا ہے۔ اور کبھی کلمات ظروف کیطرح استعمال ہوتا ہے بغیر جزم کے اور بغیر دخول فاء کے۔ یعنی اس کے بعد فعل مضارع پر جزم نہ آئے گا اور نہ جزاء میں فاء داخل ہوگی اگرچہ شرط و جزاء کے طرز پر دو کلمے اس کے بعد مذکور ہوں۔ مثال اول (یعنی جب اذا شرط کیلئے ہو) شعر کا ترجمہ یہ ہے۔

اے مخاطب قناعت اور بے نیازی کے ساتھ زندگی بسر کر جب تک تیرا رب تجھے مال کے ذریعہ مالدار بنائے رکھے۔ اور جب فقر و فاقہ کی مصیبت آپڑے تو صبر سے کام لے۔

(دوسرے شعر کے معنے یہ ہوں گے) یعنی جب کلمۂ اذا وقت کے معنے میں ہو۔

جب کوئی مشکل اور سختی پیش آتی ہے تو مجھے بلایا جاتا ہے، اور جب عمدہ کھانا پکایا جاتا ہے تو جندب کو بلایا جاتا ہے۔ اور جب کلمۂ اذا کے ذریعہ جزا لائی جائے تو اس وقت اس سے وقت کے معنیٰ ساقط ہو جاتے ہیں۔ گویا کہ کلمۂ اذا حرف شرط ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا یہی قول ہے۔ اس وجہ سے کہ اذا شرط و ظرف دونوں میں مشترک ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ مشترک میں عموم نہیں ہوتا لہٰذا دو معنوں میں سے کسی ایک معنیٰ کے مراد لینے کے وقت دوسرے معنیٰ کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

تشریح

کلمہ اذا کا بیان:۔ حروف شرط میں سے ایک شرط کا حرف اذا بھی ہے۔ اس کے متعلق کوفہ اور بصرہ کے نحویوں میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ کوفی کہتے ہیں کلمہ اذا شرط اور ظرف دونوں میں مشترک ہے۔ کبھی شرط اور کبھی ظرف مان کر کیا جاتا ہے۔

کلمۂ اذا کے تین استعمال:۔ جس جملے میں کلمۂ اذا داخل ہوتا ہے اس کا اول جز سبب اور دوسرا جز مسبب ہوتا ہے۔

اذاؔ کے بعد اگر فعل مضارع ہو تو وہ مجزوم ہوتا ہے۔

اذاؔ کی جزا پر فاء داخل ہوگا۔ یہ تینوں استعمال اس صورت میں ہیں جبکہ اذا برائے شرط استعمال کیا گیا ہو۔ لیکن اگر شرط کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے مثلاً ظرف کیلئے یا وقت کے معنے دینے کیلئے اس کو استعمال کیا گیا ہے تو مذکورہ تینوں باتیں نہ ہوں گی۔

شعر: واذا تصبْك خصاصة فتجمّل۔ اور جب تجھے کوئی تکلیف پہنچے تو تو تحمل سے کام لے۔

اس مصرعہ میں اذا بمعنی اِنْ ہے۔ اور شرط کیلئے استعمال ہوا ہے۔ اور اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم ہے۔ اور جب کلمہ اذا بمعنی وقت ہو تو اس کی مثال وَاذا تکون کریھۃٌ اُدعیٰ لھا واذا یحاس الحیس یدعیٰ جندبٌ: جب کوئی مصیبت کا وقت آجاتا ہے تو اس وقت میں بلایا جاتا ہوں۔ اور جب حلوے مانڈے کی ہوتی ہے تو جندب کو بلایا جاتا ہے۔

اس شعر میں تکون، ادعیٰ اور یحاس فعل ہیں اور مجزوم نہیں ہیں۔ اس لئے معلوم ہوا یہاں اذا شرط کیلئے نہیں ہے بلکہ ظرف کیلئے ہے۔

ماتن نے فرمایا کہ جب اذا کو بولکر شرط کے معنے مراد لئے جائیں تو وہ وقت کے معنے میں دلالت نہ مطابقۃً کریگا اور نہ ہی تضمنا دلالت کریگا۔ یہی امام صاحبؒ کی رائے ہے۔ اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ کلمۂ اذا جب شرط اور ظرف دونوں معانی کیلئے مشترک ہے اور عموم مشترک درست نہیں ہے۔ اس لئے جب لفظ کے دو معانی میں سے کوئی ایک معنے مراد لئے جائیں گے تو دوسرے معنی از خود ساقط ہو جائینگے۔

وَعِنْدَ نُحَاۃِ البَصْرَۃِ هِيَ لِلْوَقْتِ حَقِيْقَةً فَقَطْ وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ مِنْ غَيْرِ سُقُوْطِ الوقت عنها عَلٰى سَبِيْلِ الْمَجَازِ مِثْلَ مَتٰى فَاِنَّهَا لِلْوَقْتِ لَا يَسْقُطُ عنهَا ذٰلِكَ بِحَالٍ وَاِذَا لَمْ يَسْقُطْ ذٰلِكَ عَنْ مَتٰى مَعَ لزوم المجازاۃ لھا فِي غَيْرِ مَوْضِعِ الاستفھام فَالْاَوْلٰى اَنْ لَا يَسْقُطَ ذٰلِكَ عَنْ اِذَا مَعَ عَدَمِ لزوم المجازاۃ لَھَا وَھُوَ قَوْلُھُمَا اَیْ ابی یوسفؒ و محمدؒ وَلٰكِنْ يَرِدُ عليهما اَنَّهٗ اِذَا لَمْ يَسْقُطِ الوقتُ عنها يلزمُ الجمعُ بين الحقيقة وَالمجاز وَالجوابُ انها لَمْ تستعمَلْ اِلَّا فِي الوقت الذی ھو معنًی حقیقیٌّ لھا وَالشرطُ انما لزم

تضمنًا من غير ارادة كالمبتدأ المتضمن لمعنى الشرط ۔

ترجمہ اور نحاۃ بصرہ کے نزدیک کلمۂ اذا حقیقۃً صرف وقت کیلئے موضوع ہے۔ کبھی کلمۂ متی کیطرح وقت کے معنٰے ساقط ہوئے بغیر اس کا استعمال شرط کیلئے بھی ہو جاتا ہے۔ مگر یہ استعمال بطور مجاز ہوتا ہے۔ چنانچہ کلمۂ متی وقت کیلئے وضع کیا گیا ہے اس سے وقت کے معنٰے کسی وقت ساقط نہیں ہوتے اور جب یہ معنٰے متی سے ساقط نہیں ہوتے باوجودیکہ مجازات یعنی شرط اس کے لئے لازم ہے جب کہ استفہام کے مقام میں نہ ہو تو اولیٰ یہ ہے کہ کلمہ اذا سے بھی وقت کے معنٰے ساقط نہ ہوں جبکہ کلمۂ اذا کیلئے مجازات (شرط) لازم بھی نہیں ہے۔ یہ صاحبین کا قول ہے یعنی امام ابو یوسف اور امام محمد کا۔ لیکن ان دونوں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب وقت کے معنٰی اذا سے ساقط نہ ہوں گے تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ اذا صرف وقت ہی کے معنٰی میں مستعمل ہوتا ہے جو اس کے حقیقی معنٰی ہیں اور شرط کے معنٰی ضمنًا بلا ارادہ کے لازم آجاتے ہیں جیسے وہ مبتدا جو شرط کے معنٰے کو متضمن ہو جیسے الذی یاتینی فلہ درہم (وہ شخص جو میرے پاس آئے گا اس کیلئے درہم ہے)

تشریح کلمۂ اذا کے معنٰی بصریوں کے نزدیک :- علماء بصرہ نے کہا ہے کہ کلمۂ اذا صرف وقت کے معنٰے میں آتا ہے اور کبھی متی کیطرح اس سے وقت کے معنٰے کے بجائے شرط کے معنٰے لئے جاتے ہیں مگر وقت کے معنٰے ساقط نہیں ہوتے اور شرط کے معنٰے اس کے مجازی ہوں گے۔ اس لئے کہ لفظ متی برائے وقت وضع کیا گیا ہے اور وقت کے معنٰے اس سے کبھی ساقط نہیں ہوتے، خبر میں اس کو استعمال کیا جائے یا استفہام میں۔ لہٰذا جب استفہام کے ماسوا میں کلمہ متی سے شرط کے معنٰے لازم ہونیکے باوجود اس سے وقت کے معنٰے ساقط نہیں ہوتے تو کلمۂ اذا جس کے لئے شرط کے معنٰے لازم بھی نہیں ہیں اس سے وقت کے معنٰے کس طرح ساقط ہو سکتے ہیں۔

حاصل یہ کہ اذا بطور مجاز شرط کے لئے بھی استعمال کر لیا جاتا ہے مگر اس سے وقت کے معنٰے ساقط نہیں ہوتے۔ حضرات صاحبین کا یہی مذہب ہے۔

اعتراض :- کلمۂ اذا کو جب مجازًا شرط کے معنٰے میں استعمال کر لیا گیا اور اس سے وقت کے معنٰے جو کہ اس کے حقیقی معنٰی ہیں ساقط نہیں ہوتے تو اس صورت میں حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے۔

جواب :- اس کا جواب یہ ہے کہ اذا صرف اپنے حقیقی معنٰی یعنی بمعنٰی وقت استعمال ہوتا ہے اور شرط کے معنٰے ضمنًا لازم آجاتے ہیں جن کا ارادہ بھی نہیں کیا جاتا۔ اور حقیقت و مجاز کا اجتماع اس وقت ناجائز ہے جب ارادۃً ایسا کیا جائے اور اگر از خود جمع ہو جائیں تو یہ ناجائز نہیں ہے۔

یہاں پر بھی دونوں معنیٰ کا اجتماع غیر ارادی ہے اس لئے ناجائز نہ ہوگا جیسے وہ مبتدا جس میں شرط کے معنیٰ بھی پائے جاتے ہوں جیسے الذی یاتینی فلہ درہم۔ تو اس میں مبتدا اور خبر کا ہونا اس کی حقیقت اور اصل ہے۔ اور شرط وجزا کا پایا جانا مجازاً ہے۔ اور اس مثال میں یہ دونوں صادق آتے ہیں مگر شرط وجزا کا اس میں ارادہ نہیں کیا گیا ہے اس لئے اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

حتّٰى اذا قال لِامرأتہٖ اِذا لَمْ اُطلِّقكِ فَانتِ طالِقٌ لايقعُ الطَّلاقُ عندَہٗ مالَمْ يمُتْ اَحدُهما لانّہٗ عندَہٗ بمنزلۃِ حرفِ الشرطِ وسقطَ معنى الوقتِ فصارَ كانّہٗ قالَ اِنْ لَمْ اُطلِّقكِ فانتِ طالقٌ وفيہِ لا يقعُ مالَمْ يمُتْ احدُهما وقالا يقعُ كما فرغَ مثلُ متى لَمْ اُطلِّقكِ لانّہٗ عندَهما لا يسقُطُ عنہُ معنى الوقتِ فصارَ المعنى فى زمانٍ لَمْ اُطلِّقكِ فانتِ طالقٌ فاذا فرغَ مِن هٰذا الكلامِ وُجِدَ زمانٌ لَمْ يطلِّقها فيہِ فيقعُ فِى الحالِ كما فى متى والدليلُ عليہِ انّہٗ لو قالَ انتِ طالقٌ اذا شئتِ لا يتقيّدُ بالمجلسِ كمتى شئتِ والجوابُ عنہُ انّہٗ تعلّقَ الطلاقُ بالمشيئۃِ فوقعَ الشكُّ فى انقطاعہٖ فلا ينقطِعُ وفيما نحنُ فيہِ وقعَ الشكُّ فى الوقوعِ فِى الحالِ فلا يقعُ بالشكِّ وهٰذا كُلُّہٗ اِذا لَمْ ينوِ شيئًا اَمّا اِذا نوى الوقتَ اَوِ الشرطَ فهُوَ على مانوىٰ وَاِذا ما مثلُ اِذا لكنّہٗ لَمْ ينفكَّ عنہُ معنى المجازاۃِ بالاتفاقِ۔

ترجمہ یہانتک کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے اذالم اطلقک فانت طالقٌ (جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہے) تو اس صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی جب تک ان دونوں میں سے کوئی ایک مر نہ جائے۔ کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک کلمۂ اذا قائم مقام شرط کے ہے اور وقت کے معنیٰ ساقط ہو چکے ہیں۔ پس گویا اس نے یہ کہا ان لم اطلقکِ فانتِ طالق۔ (اگر میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طلاق والی ہے) اور اس قول میں جب تک دونوں میں سے کوئی مر نہ جائے گا طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ مذکورہ صورت میں کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہوجائیگی جیسے متیٰ لم اطلقک میں واقع ہوجاتی ہے۔ کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک کلمۂ اذا سے وقت کے معنیٰ ساقط نہیں ہوتے تو اس کے قول کے معنیٰ یہ ہوئے فی زمانٍ لم اطلقکِ فانتِ طالق (اس زمانہ میں کہ میں تجھے طلاق نہ دوں تجھے طلاق ہے) پس جب وہ اس کلام سے فارغ ہوگیا تو ایسا زمانہ پایا گیا جس میں اس نے طلاق نہیں دی ہے لہٰذا طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی جس طرح متیٰ کہنے کی صورت میں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر نے کہا انتِ طالق اذا شئتِ تو طلاق والی ہے جب تو چاہے تو یہ طلاق مجلس

کے ساتھ مقید نہیں ہوتی جیسے کہ متیٰ شئت کہنے کی صورت میں۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ اذا عموم وقت کیلئے وضع کیا گیاہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو اس کی مشیت کے ساتھ متعلق کیا ہے۔ پس اس تعلق کے انقطاع میں شک واقع ہوگیا لہٰذا منقطع نہ ہوگی۔ اور ہم جس مسئلے میں گفتگو کر رہے ہیں یعنی اذا لم اطلقک فانت طالق میں شک فی الحال وقوع میں ہوگیا ہے لہٰذا شک کیوجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ یہ بحث اس وقت ہے جبکہ شوہر نے کوئی نیت نہ کی تھی۔ بہرحال جب اس نے وقت یا شرط کی نیت کرلی ہے تو اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا۔ اور کلمۂ اذا ما کلمۂ اذا کیطرح ہے لیکن اس میں سب کا اتفاق ہے کہ مجازات (شرط) کے معنیٰ اس سے جدا نہیں ہوتے۔

تشریح

اذا کی مثال فقہی مسئلہ سے:۔ کلمۂ اذا کے متعلق صاحبین اور امام صاحبؒ کا اختلاف اوپر بیان کیا جاچکا ہے کہ جب اذا سے شرط کے معنے لئے جائیں گے تو وقت کے معنے اس سے ساقط ہوجاتے ہیں اور حرف اذا جب ان کے معنیٰ میں ہوگا تو شرط کے معنے دے گا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر اذا سے شرط کے معنے مراد لئے جائیں گے تو اس سے وقت کے معنے ساقط نہ ہونگے بلکہ وہ شرط اور وقت دونوں کے معنے دیگا جس طرح کلمۂ متیٰ میں ایسا ہی ہے۔

اس اصولی اختلاف کی مثال فقہی مسئلہ سے ماتن نے ذکر فرمائی ہے۔ چنانچہ فرمایا اذا لم اطلقک فانت طالقٌ (جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طلاق والی ہے)

امام صاحبؒ نے فرمایا کہ اذا سے اس مثال میں وقت کے معنیٰ ساقط ہوگئے ہیں اور وہ صرف شرط کے لئے ہے اور اذا لم اطلقک فانت طالقٌ بمعنیٰ ان لم اطلقک فانت طالق کے معنے میں ہے اور شرط کے معنے میں ہونے کی وجہ سے عورت پر طلاق اس وقت تک واقع نہ ہوگی جب تک دونوں میں کوئی ایک مرنے کے قریب نہ پہنچ جائے اور علامات موت ظاہر نہ ہونے لگیں۔ لہٰذا اذا لم اطلقک فانت طالق کہنے پر بھی مذکورہ حکم دیا جائےگا کہ طلاق بالکل آخری وقت میں واقع ہوگی جب وہ مرنے کے قریب ہو جائیگا۔

صاحبینؒ کے نزدیک اذا سے شرط کے معنے مراد لینے کے باوجود وقت کے معنیٰ ساقط نہیں ہوئے اس لئے اذا لم اطلقک فانت طالق معنیٰ میں متیٰ لم اطلقک فانت طالق کے ہے۔ اور متیٰ والی صورت میں متکلم جب کلام سے فارغ ہوتا ہے اُسی وقت طلاق واقع ہوجاتی ہے۔

شارح نے فرمایا:۔ صاحبینؒ کے مسلک پر اس کی دلیل کہ اذا کلمۂ متیٰ کے مانند ہے، حرف ان کے مانند نہیں ہے یہ مسئلہ ہے۔ کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالقٌ اذا شئت۔ تو عورت کا یہ خیار اس مجلس تک محدود نہ رہے گا بلکہ اگر اس مجلس کے بعد بھی عورت نے طلاق کو چاہا تو اس پر طلاق واقع ہوجائے گی جس طرح انت طالق متیٰ شئت والی صورت میں یہی حکم دیا گیاہے کہ عورت کا اختیار اس مجلس تک مقید نہیں رہتا بلکہ مجلس کے بعد بھی اس کو طلاق چاہنے کا اختیار حاصل ہوتاہے۔ اور اگر اذا بمعنیٰ ان ہوتا جیساکہ

امام صاحبؒ کی رائے ہے۔ تو عورت کا یہ خیار اسی مجلس کے ساتھ مقید رہتا جس طرح انت طالق ان شئت والی صورت میں خیار اسی مجلس کے ساتھ مقید ہے لہٰذا اس مسئلہ میں کلمۂ اذا کا متیٰ کے مانند ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمۂ اذا سے وقت کے معنٰے ساقط نہیں ہوئے بلکہ شرط کے معنٰے مراد لینے کے باوجود وقت کے معنٰے باقی رہتے ہیں۔

امام اعظمؒ کی جانب سے اس دلیل کا رد :۔ انتِ طالق اذا شئتِ میں عورت کی چاہت کا اس مجلس کے ساتھ مقید نہ ہونا اسلئے نہیں ہے کہ کلمۂ اذا بمعنٰی متیٰ ہے۔ بلکہ اس وجہ سے ہے کہ جب اس کے شوہر نے انت طالق اذا شئت کہا تو طلاق مشیت کے ساتھ معلق ہوگئی اور یقینی طور پر طلاق واقع کرنیکا اختیار عورت کو حاصل ہوگیا۔ لہٰذا اگر بعد میں کلمۂ اذا کو کلمۂ اِنْ یعنی شرط کے معنٰے مراد لئے گئے تو مجلس بدلنے کے بعد یہ اختیار باطل ہو جائیگا اس وجہ سے کہ انت طالق انْ شئت اسی مجلس کے ساتھ مقید ہے اور اس میں عورت کا اختیار تبدیل مجلس کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔

اور اگر اذا کو متیٰ کے معنٰے میں لے لیا جائے اور وقت معنیٰ لئے جائیں تو بعد مجلس عورت کا حق باطل نہیں ہوتا کیونکہ انتِ طالق متیٰ شئتِ مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ مجلس کے بعد بھی اختیار باقی رہتا ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ ایک صورت میں عورت کا اختیار باطل ہو جاتا ہے، اور ایک صورت میں یہ اختیار باطل نہیں ہوتا ہے باقی رہتا ہے۔ لہٰذا انت طالق اذا شئت کہنے سے جو اختیار عورت کو یقینی طور پر حاصل ہوا تھا بعد مجلس اس اختیار میں شک پیدا ہو گیا اور اس قاعدہ سے کہ الیقین لا یزول بالشک اس مقام پر بھی شک کی وجہ سے عورت کا حاصل شدہ یقینی حق باطل نہ ہوگا۔

لہٰذا اس جگہ عورت کے حق کا بعد مجلس کے ختم نہ رہنا اس لئے نہیں ہے کہ کلمۂ اذا متیٰ کے معنیٰ میں ہو کر وقت کے معنٰے میں ہے جیسا کہ صاحبینؒ کا مسلک ہے بلکہ مذکورہ بالا وجہ کی بناء پر ہے۔ اور مسئلہ جو اس وقت زیر نظر ہے وہ یہ کہ اذا لم اطلقک فانت طالق میں جو طلاق ——— فی الحال واقع نہیں ہوتی وہ اس وجہ سے نہیں کہ کلمۂ اذا بمعنٰی ان ہے بلکہ اس لئے ہے کہ اس کلام کے ذریعہ فی الحال طلاق کے وقوع میں شک واقع ہوگیا ہے لہٰذا فی الحال طلاق کا واقع ہونا مشکوک ہے کیونکہ شک کی وجہ سے عورت کا اختیار ختم نہ ہوگا اور وہ اپنے اختیار کو استعمال کر سکتی ہے اور طلاق آخری عمر میں واقع ہوگی اور یہ اس وجہ سے نہیں کہ کلمۂ اذا بمعنٰی اِنْ شرطیہ کے ہے بلکہ وقوع شک کی بناء پر جس کی تفصیل اوپر بیان کی جا چکی ہے۔

شارح نے فرمایا کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا مذکورہ بالا اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ شوہر کی کوئی نیت نہ ہو۔ اور اگر اس نے اذا کے بارے میں ظرف ہونے یا شرط ہونے کی نیت

کرلی تھی تو جو اس کی نیت ہوگی اسی کے مطابق حکم دیا جائیگا اس لئے کہ کلمۂ اذا میں دونوں احتمال پائے جاتے ہیں یعنی برائے ظرف اور وقت اور برائے شرط بمعنیٰ اِنْ شرطیہ۔ اس لئے اگر شوہر نے ظرف کی نیت کی ہے تو طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی۔ اور اگر شرط کے معنٰے کی نیت کی تھی تو طلاق آخری عمر میں واقع ہوگی۔

قولہٗ اذا ما مثل اذا الخ۔ ماتن نے کہا کلمۂ اذا ما مانند کلمۂ اذا کے ہے۔ استعمال میں بھی اور حکم میں بھی۔ مگر فرق صرف یہ ہے کہ کلمۂ اذا ما سے شرط کے معنیٰ جدا نہیں ہوتے۔ اس میں سب کا اتفاق ہے۔

وَلَوْ لِلشَّرْطِ وَرُوِيَ عَنْهُمَا اَنَّهٗ اِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ لَوْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ يَعْنِيْ اَنَّ لَوْ لَمْ يَبْقَ عَلٰى مَعْنَاهُ الْاَصْلِيِّ وَهُوَ مَعْنَى الْمَاضِيْ بِمَعْنٰى اَنَّ انْتِفَاءَ الْجَزَاءِ فِي الْخَارِجِ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِيْ بِانْتِفَاءِ الشَّرْطِ كَمَا هُوَ عِنْدَ اَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ اَوْ اَنَّ انْتِفَاءَ الشَّرْطِ فِي الْمَاضِيْ لِاَجْلِ انْتِفَاءِ الْجَزَاءِ كَمَا هُوَ عِنْدَ اَرْبَابِ الْمَعْقُوْلِ بَلْ صَارَ بِمَعْنٰى اِنْ فِيْ حَقِّ الْاِسْتِقْبَالِ فِيْ عُرْفِ الْفُقَهَاءِ وَلَمْ يُرْوَ عَنْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ فِيْ هٰذَا الْبَابِ شَيْءٌ اَصْلًا۔

ترجمہ اور کلمۂ لو شرط کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور صاحبین ؒ سے منقول ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالقٌ لو دخلتِ الدار تو یہ قائم مقام ان دخلت الدار کے ہے یعنی کلمۂ لو اپنے معنٰے اصلی پر باقی نہیں رہا۔ اور معنیٰ حقیقی یہ ہیں کہ اور وہ ماضی منفی کے معنٰے ہیں مطلب یہ ہے کہ خارج میں زمانہ ماضی میں جزاء کی نفی ثابت ہے شرط نہ پائے جانیکی وجہ سے۔ یہی مذہب اہل عربیہ کا بھی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں ہے کہ زمانہ ماضی میں شرط کا انتفاء اس وجہ سے پایا گیا کہ جزاء نہیں پائی گئی جیساکہ ارباب معقول کی رائے ہے۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں استقبال کے معنٰے دینے کیلئے اِنْ کے معنیٰ میں ہو جاتا ہے لیکن امام ابو حنیفہ ؒ سے اس باب میں کوئی بات منقول نہیں ہے۔

تشریح **کلمۂ لو کا بیان**:۔ کلمۂ لو یہ بھی برائے شرط آتا ہے مگر اس کے لئے ضروری ہے جہاں یہ داخل ہو وہ فعل ماضی ہو۔ یعنی لو فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے جیسے لو جئتنی لاکرمتک اگر تو میرے پاس آیا تو میں تیرا اکرام کروں گا۔ دوسرا ترجمہ: اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا۔ اس ترجمہ کے لحاظ سے زمانہ ماضی میں مجیئت کے نہ پائے جانے کی بناء پر اکرام کی نفی کی گئی ہے۔ صاحبین ؒ کا قول ہے۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق لو دخلت الدار تو یہ قول انت طالق ان دخلت الدار کے معنٰے میں ہوگا۔ یعنی کلمۂ لو اپنے اصلی معنیٰ میں باقی نہیں رہا بلکہ فعل مضارع کے معنیٰ دیگا۔

لو کے اصلی معنیٰ کیا ہیں۔ اس بارے میں اہل عربیت کا قول یہ ہے کہ کلمۂ لو خارج میں انتفاء شرط کی وجہ سے انتفاء جزا کے لئے آتا ہے۔

ارباب معقول نے کہا انتفاء جزا کی بناء پر انتفاء شرط کیلئے آتا ہے۔ دونوں نے باری تعالی کا یہ قول اپنی دلیل میں ذکر فرمایا ہے لو کان فیھما آلھۃ الا اللّٰہ لفسدتا اہل عربیۃ نے اس آیت کا ترجمہ یہ کیا ہے۔ اگر ان دونوں (زمین و آسمان) میں خدا کے سوا اور بھی خدا ہوتے تو ان کا یہ نظام درہم برہم ہو جاتا) مگر چونکہ اس کے علاوہ دوسرا کوئی خدا نہیں ہے اس لئے ان کا نظام فاسد نہیں ہوا۔

حاصل یہ نکلا کہ اللہ کے متعدد نہ ہونیکی بناء پر فساد نہیں ہوا۔ ارباب معقول نے اس آیت کا ترجمہ یہ کیا اگر زمین و آسمان میں چند خدا ہوتے تو ان دونوں کا نظام فاسد ہو جاتا مگر چونکہ نظام عالم فاسد نہیں ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ عالم میں خدا کے سوا کوئی دوسرا خدا بھی نہیں ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ عالم کے فساد کے نہ ہونیکی بناء پر تعدد الٰہ کا انتفاء ہوا۔

علمائے اصول کے نزدیک اس آیت کے معنیٰ یہ ہیں اور وہ معنیٰ مذکور دونوں معانی سے مختلف ہیں اور یہ کہ اس جگہ کلمۂ لو بمعنیٰ اِنْ ہے جس کا استعمال استقبال کیلئے کیا جاتا ہے اور جس طرح اِنْ حرف شرط ماضی پر داخل ہو کر اپنے مدخول کو مستقبل کے معنے میں تبدیل کر دیتا ہے اسی طرح حرف لو بھی ماضی پر داخل ہوگا اور اپنے مدخول کو مستقبل کے معنے میں بدل دیگا لہٰذا حرف لو پر وہی احکام جاری ہوں گے جو حرف اِنْ شرطیہ پر جاری ہوتے ہیں۔

شارح نے فرمایا کہ اس بارے میں امام صاحبؒ کا کوئی قول ہم کو معلوم نہیں اس لئے صاحبینؒ کے قول پر عمل کیا گیا ہے۔

وَکَیْفَ لِلسُّوَالِ عَنِ الْحَالِ فِیْ اَصْلِ وَضْعِ اللُّغَۃِ تَقُوْلُ کَیْفَ زَیْدٌ اَیْ اَصَحِیْحٌ اَمْ سَقِیْمٌ فَاِنِ اسْتَقَامَ اَیِ السُّوَالُ عَنِ الْحَالِ فِیْھَا وَاِلَّا بَطَلَ لفظ کیف وَالْمُرَادُ بِاسْتِقَامَۃِ السُّوَالِ عنھا اَنْ یَکُوْنَ ذٰلِکَ الشَّیْئُ ذَا کَیْفِیَّۃٍ وَحَالٍ مَعَ قطع النظر عَنْ اَنْ یَکُوْنَ ثَمَّۃَ سُوَالٌ اَوْ لَا کَمَا فِی الطَّلَاقِ وَبعدم استقامۃ ان لا یکون ذٰلِکَ الشَّیْئُ ذَا کَیْفِیَّۃٍ وَحَالٍ کَمَا فِی الْعِتَاقِ عَلٰی مَا یَاْتِیْ۔

ترجمہ اور کیف لغت میں حالت دریافت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ تم کہتے ہو کیف زیدٌ زید کا کیا حال ہے یعنی بیمار ہے یا تندرست ہے؟ پس اگر تندرست ہے یعنی حالت کے بارے میں سوال درست ہے تو بہتر ہے ورنہ لفظ کیف کا ذکر بیکار ہو جائیگا۔ سوال کے درست ہونے سے مراد

یہ ہے کہ وہ شئی کیفیت اور حالت والی ہو۔ اس سے قطع نظر کہ وہاں کیفیت کا سوال کیا گیا ہے یا نہیں جیسے مسئلہ طلاق میں اور اس کے درست نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئی کیفیت والی یا حال والی نہ ہو جیسے اعتاق میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔

تشریح

کیف کا بیان:۔ اور حرف کیف حال کے سوال کیلئے آتا ہے۔ حال سے مراد صفت اور حالت ہے اس سے حالِ نحوی مراد نہیں اور نہ وہ حال مراد ہے جو ماضی کے بعد مستقبل سے پہلے ہوتا ہے اور نہ حال کے معنے وہ ہیں جو ملکہ کے مقابل آتا ہے یعنی حال سے وہ کیفیت مراد لینا جو راسخ نہ ہو۔ لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ حرف کیف باعتبارِ لغت صفت اور حالت کو دریافت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے مثلاً کسی نے کیف زید کہا یعنی زید کیسا ہے تو اس سے مراد سائل کی یہ ہوگی کہ تندرست ہے یا مریض ہے۔

ماتن نے فرمایا کہ اگر کسی کی حالت کو معلوم کرنا مقصود ہو تو اس وقت کیف اپنے صحیح معنےٰ دیگا ورنہ کیف کے کوئی اور دوسرے معنیٰ نہ ہوں گے۔

شارح نے کہا، سوال کے صحیح اور درست ہونیکا مطلب یہ ہے کہ جس اسم پر لفظ کیف داخل ہوتا ہے وہ اسم کیفیت اور حالت والا ہوگا اس سے بحث نہیں کہ اس جگہ کوئی سوال ہے یا نہیں۔ جیسے طلاق کے باب میں۔ اس لئے طلاق وہ اسم ہے جس میں کیفیت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ طلاق بائنہ، رجعیہ اور مغلظہ تینوں کیفیتوں کی ہوتی ہے۔ اگر طلاق بائنہ ہے پھر دیکھا جائے کہ وہ بائنہ خفیفہ ہے یا بائنہ غلیظہ ہے۔

سوال کے درست نہ ہونیکا مطلب یہ ہے کہ جس اسم پر لفظ کیف داخل ہے وہ اسم حالت اور کیفیت والا نہ ہو جیسے عتاق میں امام صاحبؒ کے نزدیک۔ کیونکہ ان کے نزدیک عتاق کوئی کیفیت نہیں ہے۔ اس لئے اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا "انت حرٌ کیف شئتَ" تو غلام فی الحال آزاد ہو جائیگا۔

ثُمَّ بَیَّنَ کِلَا الْمِثَالَیْنِ عَلٰی غَیْرِ تَرْتِیْبِ اللَّفِّ فَقَالَ وَلِذٰلِکَ قَالَ اَبُوْ حَنِیْفَۃَؒ فِیْ قَوْلِہٖ اَنْتَ حُرٌّ کَیْفَ شِئْتَ اَنَّہٗ اِیْقَاعٌ مِثَالٌ لِبُطْلَانِ لَفْظِ کَیْفَ فَاِنَّ الْعِتْقَ لَیْسَ ذَا حَالٍ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَؒ وَکَوْنُہٗ مُدَبَّرًا اَوْ مُکَاتَبًا عَلٰی مَالٍ وَغَیْرِ مَالٍ عَوَارِضُ لَہٗ فَلَا یُعْتَبَرُ فَیَلْغُوْ کَیْفَ شِئْتَ وَیَقَعُ الْعِتْقُ فِی الْحَالِ وَفِی الطَّلَاقِ تَقَعُ الْوَاحِدَۃُ وَیَبْقَی الْفَضْلُ فِی الْوَصْفِ وَالْقَدْرِ مُفَوَّضًا اِلَیْھَا بِشَرْطِ نِیَّۃِ الزَّوْجِ مِثَالٌ لِاسْتِقَامَۃِ الْحَالِ فَاِنَّ الطَّلَاقَ ذُوْ حَالٍ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَؒ مِنْ کَوْنِہٖ رَجْعِیًّا اَوْ بَائِنًا خَفِیْفَۃً اَوْ غَلِیْظَۃً عَلٰی مَالٍ فَیَقَعُ نَفْسُ الطَّلَاقِ بِمُجَرَّدِ التَّکَلُّمِ بِقَوْلِہٖ اَنْتِ طَالِقٌ کَیْفَ شِئْتِ وَیَکُوْنُ بَاقِی التَّفْوِیْضِ اِلَیْھَا فِیْ حَقِّ الْحَالِ الَّذِیْ ھُوَ مَدْلُوْلُ کَیْفَ وَھُوَ فَضْلُ الْوَصْفِ اَعْنِیْ کَوْنَہٗ بَائِنًا وَالْقَدْرُ اَعْنِیْ کَوْنَہٗ ثَلٰثًا وَاثْنَیْنِ اِذَا وَافَقَ نِیَّۃَ

الزَّوج فَإِن اتّفق نيتهما يقع مَا نويا وَإِن اختلف فلابدّ من اعتبار النيّتين فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق الذي هو الرّجعيّ فَإِن نوت الثنتين ونوي هُمَا ايضًا لايقع لانه عدد محض ليس مدلولا للفظ وامّا الثلث فانه وان لم يكن ايضا مدلول اللفظ لكنه واحد اعتباري بما احتمله اللفظ عند وجود الدليل والدليل ههنا هو لفظ كيف وانما احتاج الى موافقة نية الزوج مع انه فوّض الاحوال بيدها لان حالة مشيتها مشتركة بين البينونة والعدد محتاجة الى النية ليتعيّن احد محتمليه هذا كله اذا كانت مدخولا بها فان لم تكن مدخولا بها ...... تقع الواحدة وتبين بها ويلغو قوله كيف شئت لعدم الفائدة۔

ترجمہ پھر لف ونشر کی ترتیب کا لحاظ کئے بغیر مصنفؒ نے دونوں کی مثالیں تحریر فرمایا اور کہا اور اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا اس کے قول انت حرٌّ کیف شئت (تو آزاد ہے جس طرح چاہے) میں کہ وہ ایقاع حریت ہے۔ لفظ کے باطل ہونے کی یہ ایک مثال ہے کیونکہ عتق حالت وکیفیت والی شئی نہیں ہے امام صاحبؒ کے نزدیک اور غلام کا مدبّر یا مکاتب مال اور بغیر مال وغیرہ غلام کے عوارض ہیں (اوصاف نہیں ہیں) پس یہ معتبر نہ ہوں گے۔ لہٰذا مذکورہ کلام میں کیف شئت کا لفظ بے معنٰے اور لغو ہے اور آزادی فی الحال واقع ہو جائیگی۔ اور طلاق میں ایک طلاق واقع ہوگی اور وصف اور قدر میں زیادتی عورت کیطرف سونپ دی جائے گی بشرطیکہ شوہر نے نیت کی ہو۔ کیف کے حال والا ہونیکی یہ ایک مثال ہے کیونکہ طلاق حالت وکیفیت والی ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یعنی یہ کہ وہ رجعی ہے یا بائن اور خفیفہ ہے یا غلیظہ، مال کے بدلے ہے یا بلامال کے بدلے۔ لہٰذا محض انت طالق کیف شئت کے تکلم سے نفس طلاق واقع ہو جائے گی اور باقی طلاقیں عورت کیطرف سونپ دی جائیں گی۔ کیفیت وحالت کے بارے میں جو کہ کیفیت کا مدلول ہے اور وہ طلاق کے وصف کی زیادتی ہے یعنی طلاق کا بائن ہونا اور قدر یعنی ثلاث یا اثنین ہونا یہ جب ہے کہ زوج کی نیت کے موافق ہو لہٰذا اگر دونوں کی نیتیں متفق ہوگئیں تو وہ مقدار طلاق واقع ہو جائے گی جس کی دونوں (میاں بیوی) نے نیت کی ہے۔ اور اگر عورت کی نیت مختلف ہے پس دونوں نیتوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ اور جب دونوں میں تعارض واقع ہوگیا تو دونوں ساقط ہوگئیں پس اصل طلاق باقی رہ گئی اور وہ طلاق رجعی ہے۔ پس اگر عورت نے دو طلاق کی نیت کی اور شوہر کے بھی رہنے کی نیت کی تھی تو طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ دو کا عدد محض عدد ہے لفظ کا مدلول نہیں ہے۔ اور بہرحال تین یہ بھی اگرچہ لفظ کا مدلول نہیں ہے مگر واحد اعتباری ہے کیونکہ لفظ دلیل موجود ہونے کے وقت اس کا احتمال رکھتا ہے اور لفظ کیف

یہاں پر دلیل ہے پھر زوج کی نیت کی موافقت کا محتاج ہونا باوجودیکہ عورت کیطرف احوال کو سپرد کردیا گیا ہے کیونکہ اس کی مشیت کی حالت بینونت اور عدد کے درمیان مشترک ہے اور حالت نیت کی محتاج ہے۔ تاکہ دونوں محتمل میں سے کسی ایک کی تعیین ہو جائے۔ یہ ساری بحث اس وقت ہے جبکہ عورت مدخول بہا ہو۔ اور اگر عورت مدخول بہا نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اسی سے بائنہ ہو جائے گی اور کیف شئت شوہر کا قول لغو ہو جائیگا کوئی فائدہ نہ ہونیکی وجہ سے۔

تشریح

دو مثالیں :۔ ماتن نے لفظ کیف سے حالت کے سوال کرنیکے درست ہونے اور درست نہ ہونیکی ہر دو مثال کو بغیر ترتیب کے ذکر کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا" انت حر کیف شئت تو آزاد ہے جس کیفیت سے تو چاہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک عتاق چونکہ کیفیت والا نہیں ہے نہ اس میں کوئی حالت ہے اس لئے کیفیت کا ذکر بیکار اور لغو ہے۔ پس کوئی معنیٰ اور حکم نہیں ہوگا اور غلام فوراً آزاد ہو جائے گا

سوال :۔ غلام بغیر عتق کی حالت و کیفیت کے کیونکر ہو سکتا ہے جبکہ غلام مدبر ہوتا ہے، غلام مکاتب ہوتا ہے، کبھی آزادی مال کے بدلہ ہوتی ہے اور کبھی بغیر مال کے ہوتی ہے۔ مذکورہ احوال کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کیونکر درست ہوگا کہ عتاق بغیر حالت ہوتا ہے۔

جواب :۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مذکورہ امور غلام کی کیفیت اور حالت نہیں ہیں بلکہ عتاق سے خارج اور عارض ہیں جبکہ عوارض اور اوصاف میں فرق ہے۔ کیونکہ اوصاف سے مراد وہ عوارض ہوا کرتے ہیں جو اصل کے پائے جانے کے بعد ثابت ہوں جیسے طلاق واقع ہوتی ہے اور وقوع طلاق مشیت کے متعلق ہو جاتے ہیں اور جہاں تک عوارض کا تعلق ہے تو وہ اصل کے ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں لہٰذا عتاق کے ساتھ مدبر ہونا وغیرہ یہ اوصاف عتق کے عوارض ہیں اور عوارض نہ تو حال ہوتے ہیں نہ وصف بنتے ہیں اسلئے یہ کہنا صحیح ہے کہ عتاق نہ صاحب مال ہے اور نہ صاحب کیفیت۔ اس لئے انت حرٌ کیف شئت کی مثال اسی قاعدہ کی ہے کہ عتاق میں کیف کا عمل کچھ نہیں ہے اور اس سے حالت کو دریافت بھی نہیں کیا جا سکتا۔

اب سوال یہ ہے کہ کیف سے حال کا دریافت کرنا کہاں درست ہے۔ کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق کیف شئت (تو طلاق والی ہے جس طرح تو چاہے) تو اس کے اس قول پر فوراً ایک طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اور یہ زیادتی اور وصف دونوں عورت کے اختیار میں ہوں گے جبکہ شوہر کی نیت بھی ہو اس لئے کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک طلاق حالت و کیفیت والی ہے اور وہ کبھی رجعی ہوتی ہے اور کبھی بائن ہوتی ہے اور یہ بینونۃ خفیفہ اور ثقیلہ دونوں قسم کی ہوتی ہے۔ پھر طلاق کبھی بالمال ہوتی ہے اور کبھی بغیر المال ہوتی ہے۔ اس لئے ایک طلاق تو انت طالق کیف شئت

کہنے کے بعد فوراً ہی واقع ہو جائیگی۔ باقی طلاق کے دوسرے احوال وکوائف وہ عورت کے سپرد ہوں گے مثلاً طلاق کا بائن ہونا یہ وصف کی زیادتی ہے اور مقدار کی زیادتی یعنی طلاق کا دو ہونا یا تین ہونا عورت کو ان امور کا اختیار حاصل ہے کہ وہ بعد میں اضافہ کرلے مگر یہ اختیار اس وقت حاصل ہوگا جب شوہر ان کی نیت بھی کرلے۔ اگر دونوں کی نیت مطابق ہوگئی تو دونوں کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر دونوں کی نیتوں میں اختلاف ہے تو دونوں کی نیت کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر کی نیت طلاق کے واقع کرنے کے مسئلہ میں اصل ہے اور بیوی کی نیت کا اعتبار اس لئے کرنا ضروری ہوگا کہ طلاق کے جملہ احوال شوہر نے عورت کے سپرد کردیئے ہیں۔ اس لئے اگر دونوں کی نیتوں میں تعارض ہو جیسے عورت نے طلاق بائن کا ارادہ کیا، اور شوہر نے تین طلاقوں کا ارادہ کیا، یا اس کے برعکس کا دونوں نے ارادہ کیا تو اس صورت میں دونوں کی نیت ساقط ہو جائیگی۔ اور اصل طلاق یعنی طلاق رجعی باقی رہ جائے گی۔ اور اگر شوہر اور بیوی دونوں نے دو دو طلاقوں کی نیت کی ہے تو دونوں کی نیتوں میں اتحاد پایا گیا تو اتفاق نیت کے باوجود عورت پر دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔ اس لئے کہ دو محض ایک عدد ہے۔ عدد دو فرد حقیقی نہیں ہے، نہ ہی فرد حکمی ہے اور انت طالق اس پر دلالت بھی نہیں کرتا تو دو کی نیت کے باوجود دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔

اور تین طلاقیں فرد حکمی ہیں، فرد حقیقی نہیں ہیں مگر اس پر دلالت کرنے کیلئے لفظ کیف جو مقدار کی زیادتی پر دلالت کرتا ہے۔ موجود ہے۔ اس لئے کلام انت طالق اس کا احتمال بھی رکھتا ہے اور محتمل کلام کو نیت سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے اگر دونوں نے تین طلاقوں کے وقوع کی نیت کی ہے تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

ایک سوال:۔ جب کیف شئت کے ذریعہ چھپے احوال وکوائف کو عورت کے سپرد کردیا گیا تو اب شوہر کی نیت کے توافق کی کیا ضرورت باقی رہ گئی؟

جواب:۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ بات صحیح ہے کہ تمام احوال وکوائف کو عورت کے سپرد کردیا گیا ہے مگر یہ حالت بینونت اور عدد کے درمیان مشترک ہے کیونکہ وہ کیفیت اور حالت ایک بائن بھی ممکن ہے اور تین طلاقیں بھی ممکن ہیں۔ اور جب عورت کی حالت بائنہ ہونے اور عدد کے درمیان مشترک ہے۔ تو اس احتمال کو یقین کرنے کیلئے شوہر کی نیت کی ضرورت ہے۔

قولہ هذا كله اذا كانت مدخولا بها الخ۔ مذکورہ تفصیلات اس وقت ہیں یعنی یہ کہ انت طالق کیف شئت کہنے پر ایک طلاق کا اسی وقت وقوع اور جمیع احوال وکوائف کا عورت کے سپرد ہونا اس وقت ہے جب عورت جس کو انت طالق کیف شئت کہا گیا ہے مدخول بہا ہو۔ لیکن عورت اگر غیر مدخول بہا ہو تو عورت پر ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور وہ اسی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور کیف شئت کا کلام اس کے

حق میں بے معنیٰ اور بے اثر ہو جائے گا اور چونکہ اس پر عدت بھی واجب نہیں ہے اسلئے وہ طلاق کا بھی محل باقی نہ رہ گئی اور کوائف واحوال کا اس کی مشیت پر معلق کرنا بھی بیکار ہو جائے گا، عورت پر اس کا کوئی اثر مرتب نہ ہوگا۔

وَقَالَا مَالَمْ يَقْبَلِ الْاِشَارَةَ فَحَالُهٗ وَوَصْفُهٗ بِمَنْزِلَةِ اَصْلِهٖ فَيَتَعَلَّقُ الْاَصْلُ بِتَعَلُّقِهٖ يَعْنِي اَنَّ عِنْدَهُمَا كُلَّ مَا كَانَ مِنَ الْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ الْغَيْرِ الْمَحْسُوْسَةِ كَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَنَحْوِهِمَا فَالْحَالُ وَالْاَصْلُ بِمَنْزِلَةٍ وَاحِدَةٍ اِذْ هُمَا غَيْرُ مَحْسُوْسَيْنِ فَلَا مَعْنٰى لِجَعْلِ اَحَدِهِمَا وَاقِعًا وَالْاٰخَرِ مَوْقُوْفًا بَلْ يَتَعَلَّقُ الْاَصْلُ بِالْمَشِيْئَةِ كَمَا تَعَلَّقَ الْوَصْفُ بِهَا فَلَا يَقَعُ مَالَمْ تَشَأْ وَذٰلِكَ لِئَلَّا يَلْزَمَ التَّرْجِيْحُ بِلَا مُرَجِّحٍ لَا لِاَنَّ قِيَامَ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ مُمْتَنِعٌ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَقُوْمَا مَعًا بِالْمَحَلِّ عَلٰى مَا ظَنُّوْا وَبَنَوْا عَلَيْهِ النِّكَاتَ وَبِمَا حَرَّرْنَا انْدَفَعَ مَا قِيْلَ اِنَّ فِيْ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ مُسَامَحَةَ الْقَلْبِ وَالْاَوْلٰى اَنْ يَقُوْلَ فَاَصْلُهٗ بِمَنْزِلَةِ حَالِهٖ وَوَصْفِهٖ فَيَتَعَلَّقُ الْاَصْلُ بِتَعَلُّقِهٖ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ اِذَا جُعِلَ الْحَالُ وَالْاَصْلُ بِمَنْزِلَةِ الشَّيْئِ الْوَاحِدِ اَخَذَ كُلٌّ مِّنْهُمَا حُكْمَ الْاٰخَرِ وَاَبُوْ حَنِيْفَةَ يَقُوْلُ يَلْزَمُ مِنْ هٰذَا اتِّبَاعُ الْاَصْلِ لِلْوَصْفِ وَهُوَ خِلَافُ الْقِيَاسِ فَلَا يُعْتَبَرُ۔

ترجمہ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ جو شی قابلِ اشارہ نہ ہو اس کا حال اور وصف اس کے اصل کے درجہ میں ہوتے ہیں لہٰذا وصف وحال کے تعلق سے اصل متعلق ہوگا۔ مراد یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک تمام امور شرعیہ غیر محسوسہ مثلاً طلاق، عتاق اور اس جیسے دوسرے امور میں حال اور وصف ایک ہی درجہ رکھتے ہیں کیونکہ دونوں ہی غیر محسوس ہیں لہٰذا دو میں سے ایک کو واقع اور دوسرے کو موقوف قرار دینے سے کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ اصل مشیئت کے ساتھ معلق رہے گی جس طرح پر کہ وصف معلق ہوتا ہے لہٰذا طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ عورت نہ چاہے گی تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے۔ اس وجہ سے نہیں کہ ایک عرض کا قیام دوسرے عرض کے ساتھ محال ہے۔ پس مناسب ہے کہ دونوں (اصل اور وصف) ایک ساتھ محل میں قائم ہوں جیساکہ فقہاء نے گمان کیا ہے اور اسی اصول پر بہت سے نکات مرتب کئے ہیں۔ اور ہماری تحریر سے وہ اعتراض دفع ہوگیا کہ مصنفؒ کے کلام میں قلب موضوع کی مسامحت پائی جاتی ہے۔ البتہ بہتر اور اولیٰ یہ ہے کہ یوں فرماتے فاصلہٗ بمنزلۃ حالہٖ ووصفہٖ پس اس کی اصل اس کے حال اور وصف کے درجہ میں ہے۔ پس اس کے تعلق سے اصل بھی متعلق ہو جاتی۔ دلیل یہ ہے کہ جب حال اور اصل دونوں ایک درجہ میں ہو گئے تو ہر ایک نے ایک دوسرے کا حکم اخذ کر لیا۔ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں اس سے اصل کا وصف کے تابع ہونا لازم آتا ہے اور یہ خلاف قیاس ہے لہٰذا معتبر نہیں ہے۔

تشریح

قولہ وقالا مالم یقبل الاشارۃ الخ۔ آپ پڑھ چکے ہیں کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اگر لفظ کیف کہکر طلاق کو عورت کے چاہنے پر معلق کر دیا جائے تو طلاق کی حالت اور کیفیت دونوں عورت کے حوالہ ہو جائیں گی مگر اصلی طلاق حوالہ نہ ہوگی اور نفس طلاق انت طالق کیف شئت کہتے ہی طلاق واقع ہو جائیگی۔

اس مسئلہ میں حضرات صاحبین کی رائے یہ ہے کہ جس طرح وصف عورت کے چاہنے پر معلق رہتا ہے اسی طرح اصل طلاق بھی اس کی مشیئت پر معلق رہے گی۔

قاعدہ:۔ کیونکہ اصول یہ ہے کہ جو شئی غیر محسوس ہو اور امر شرعی ہو مثلاً طلاق امر شرعی اور غیر محسوس ہے۔ اسی طرح بیع، نکاح وغیرہ بھی امور شرعیہ ہیں اور محسوس نہیں ہیں تو ایسی چیزوں کا حال (حالت اور کیفیت) اور اصل دونوں ہی ایک درجہ میں ہوتے ہیں اور یہاں حالت اور اصل دونوں ہی امر شرعی اور غیر محسوس ہیں تو اصل کے غیر محسوس ہونیکی بناء پر اس کی شناخت اور پہچان اوصاف سے ہوگی یا آثار سے ہوگی۔ اور جب اصل کی پہچان اس کے آثار واحوال سے ہوگی تو اصل کی معرفت اس کے وصف کے ذریعہ ہوگی اور اصل کی معرفت اس کے وصف کی معرفت کی محتاج ہوگی۔ ادھر خود وصف بھی اصل کا محتاج ہے اس لئے وصف بھی اور اصل بھی دونوں ہی برابر ہیں۔ اس لئے ان میں سے اول یعنی اصل طلاق کو واقع قرار دینا اور دوسرے یعنی طلاق کے وصف کو عورت کی مشیئت پر معلق کر دینا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ لہٰذا جس طرح وصف طلاق عورت کی مشیئت پر بالاتفاق معلق ہے اصل طلاق بھی اس کی مشیئت پر معلق ہونا چاہئے۔ اور جب یہ بھی عورت کی مشیئت پر معلق ہوگئی تو انت طالق کیف شئت کہتے ہی اس پر ایک طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ وقوع طلاق عورت کی مشیئت پر معلق رہے گی تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے۔

بعض لوگوں نے صاحبینؒ کے قول کی وجہ دوسری بیان کی ہے۔ اور وہ یہ کہ قیام العرض بالعرض چونکہ محال ہے اس لئے طلاق کو اصل کہنا درست نہیں ہے۔ اور کیفیت اس کی عرض ہے لہٰذا عرض اور حال اس کے ساتھ قائم ہوں گے۔ اور اصل بھی طلاق ہونیکی وجہ سے ایک عرض ہے لہٰذا قیام العرض بالعرض لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ اصل طلاق اور وصف طلاق دونوں مساوی ہیں اس لئے دونوں ہی کو عورت پر ایک ساتھ قائم اور واقع ہونا چاہئے۔ لہٰذا جب وصف طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہے تو دوسرا بھی اس کی مشیئت پر معلق ہوگا۔

شارح نے فرمایا:۔ ہماری تقریر کہ جس میں ہم نے اصل اور وصف دونوں کو برابر کہا ہے مصنفؒ پر جو قلب کا اعتراض وارد ہوتا ہے دور ہوگیا۔ اور اچھا یہ تھا کہ مصنفؒ یہ فرماتے کہ اس کی اصل اس حال اور وصف کے درجہ میں ہے۔ اس لئے جب اصل معلق ہوگی تو وصف بھی معلق ہوگا۔ اور متن میں اس کے برعکس تقریر کی گئی ہے۔

اعتراض وارد ہونیکی وجہ :- جب اصل اور حال ایک درجہ میں ہو گئے تو ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کا حکم لے لیا۔ لہٰذا اصل کو وصف کے درجہ میں لیجا کر اس پر قیاس کریں یا اس کا عکس کریں اور قیاس کریں۔ دونوں مساوی ہیں

امام صاحبؒ کا جواب صاحبینؒ کے استدلال کے رد میں۔ وصف طلاق کے معلق ہونیکی بناء پر اصل طلاق کو بھی اگر معلق کر دیا گیا تو لازم آئیگا کہ اصل تابع اور وصف متبوع ہے۔ اور یہ خلاف قیاس ہے اس لئے اس کے معتبر ہونیکا کوئی سوال نہیں۔ صاحبِ حاشیہ نے بھی صاحبین کی رائے کی تائید کی ہے۔

وَكَمْ اِسْمٌ لِلْعَدَدِ الْوَاقِعِ فَاِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ كَمْ شِئْتِ لَمْ تَطْلُقْ مَالَمْ تَشَأْ لِاَنَّهُ لَمَّا كَانَ اِسْمًا لِلْعَدَدِ الْوَاقِعِ الْمَوْجُوْدِ فِي الْخَارِجِ وَلَمْ يَكُنْ فِي الْخَارِجِ هٰهُنَا عَدَدٌ حَتّٰى يُسْأَلَ عَنْهُ اَوْ يُخْبَرَ عَنْهُ لِتَكُوْنَ اِسْتِفْهَامِيَّةً اَوْ خَبَرِيَّةً فَلَابُدَّ اَنْ يُسْتَعَارَ بِمَعْنٰى اَيِّ عَدَدٍ شِئْتِ وَهُوَ تَمْلِيْكٌ يَقْتَصِرُ عَلَى الْمَجْلِسِ فَكَاَنَّهُ قَالَ اِنْ شِئْتِ وَاحِدَةً فَوَاحِدَةٌ وَاِنْ شِئْتِ مَازَادَ فَمَازَادَ عَلَيْهَا فَاِنْ شَاءَتْ فِي الْمَجْلِسِ يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلٰى حَسَبِ نِيَّةِ الزَّوْجِ وَاِلَّا لَا۔

ترجمہ اور کم یہ اسم ہے عددِ واقع کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ چنانچہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالقٌ کم شئت (تجھے طلاق ہے جتنی تو چاہے) تو عورت اس وقت تک طلاق والی نہ ہوگی جب تک کہ اس کی مشیئت نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ جب کَمْ عدد واقع موجود للخارج کا نام ہے اور یہاں خارج میں کوئی عدد موجود نہیں ہے جس کو دریافت کیا جائے یا جس کی خبر دی جاسکے تاکہ وہ خبریہ یا استفہامیہ ہو جائے پس ضروری ہے کہ اس کو ای عدد شئت کے معنے میں مستعار لیا جائے اور یہ تملیک ہے جو اسی مجلس میں منحصر رہے گی پس گویا شوہر نے یہ کہا ہے اگر تو چاہے تو ایک ہے اور اگر اس سے زائد چاہے تو جو اس سے زائد ہو۔ پس اگر عورت نے اس مجلس میں خواہش کی تو شوہر کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہو جائے گی ورنہ نہیں۔

تشریح **حرفِ کم کا بیان** :- حروفِ معانی میں سے ایک حرف کم بھی ہے۔ کم درحقیقت اُس عدد کو کہتے ہیں جو خارج میں موجود ہوتا ہے۔ اور یہ لفظ واقعی اور خارجی عدد پر دلالت کرتا ہے جیسے جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا انت طالقٌ کم شئت۔ تو طلاق والی ہے جتنی تو چاہے تو اس پر اس کی مشیئت کے بعد طلاق واقع ہوگی پہلے کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔

کم کے اقسام :- کم دو قسم پر ہے۔ اول خبریہ، دوم استفہامیہ۔ اور جب کم اس عدد کو کہتے ہیں جو

خارج میں موجود ہو اور مثال مذکور میں کوئی ایسا موجود نہیں ہے جس کے بارے میں کہا جائے کہ شوہر نے دریافت کیا ہے اور کم کو استفہامیہ مان لیا جائے۔ اسی طرح جب وہ عدد خارج میں موجود نہیں تو کس موجود کی خبر دی جائے گی جبکہ طلاق کا کوئی عدد خارج میں موجود نہیں ہے اور کم کو خبریہ مان لیا جائے۔
اس لئے ماننا پڑیگا کہ اس جگہ کم کی دو قسموں میں سے کوئی بھی صادق نہیں آتی اس لئے مجازاً اس لفظ کم کو شرط کیلئے لینا ہوگا۔ اور اصل عبارت کا مطلب یہ لیا جائیگا کہ انت طالق ای عدد شئت۔ تو طلاق والی ہے جو عدد تو چاہے۔ اگر کہنے والا ای عدد الفاظ میں لے آتا تو یہ شرط بن جاتا اور طلاق کا وقوع عورت کے کسی عدد کے چاہنے پر موقوف اور معلق رہتا۔ اور معنی شوہر کی عبارت کے یہ ہوتے کہ اگر تو ایک طلاق چاہے تو ایک طلاق اور اس سے زائد چاہے تو وہ واقع ہے۔
اور اس کے باوجود کہ عدد صرف عورت کی مشیئت پر موقوف ہے مگر ساتھ میں مرد کی نیت بھی اس عدد کی ہونا ضروری ہے تب وہ عدد واقع ہوگا ورنہ نہیں۔
شارح نے فرمایا کہ شوہر کا یہ قول تملیک ہے اور شوہر نے اپنے اس کلام کے ذریعہ عورت کو طلاق کا مالک بنادیا ہے اور جتنی تملیک کی چیزیں ہیں سب مجلس پر مقید ہوتی ہیں اس لئے یہ کلام بھی اس مجلس کے ساتھ مقید ہوگا اور عورت کو صرف اسی مجلس میں طلاق کے واقع کرنیکا اختیار حاصل ہوگا مجلس کے ختم ہونیکے بعد یہ اختیار ختم ہو جائے گا۔

وَحَيْثُ وَاَيْنَ اِسْمَانِ لِلْمَكَانِ فَاِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ حَيْثُ شِئْتِ اَوْ اَيْنَ شِئْتِ اَنَّهُ لَا يَقَعُ مَالَمْ تَشَأْ لِاَنَّهُمَا لَمَّا كَانَا لِلْمَكَانِ وَالطَّلَاقُ مِمَّا لَا يَخْتَصُّ بِالْمَكَانِ اَصْلًا فَيُحْمَلُ عَلٰى مَعْنٰى اِنْ شِئْتِ فَلَا يَقَعُ مَالَمْ تَشَأْ وَتَتَوَقَّفُ مَشِيَّتُهَا عَلَى الْمَجْلِسِ بِخِلَافِ اِذَا وَمَتٰى لِاَنَّهُمَا لَمَّا جُعِلَا بِمَعْنٰى اِنْ وَاَنْ يَقْتَضِيَ عَلَى الْمَجْلِسِ فَكَذَا هُمَا وَاِذَا وَمَتٰى يَدُلَّانِ عَلٰى عُمُوْمِ الزَّمَانِ وَكُلِّيَتِهٖ فَلَا يَتَوَقَّفُ الْمَشِيَّةُ فِيْهِمَا عَلَى الْمَجْلِسِ وَاِنَّمَا لَمْ يُجْعَلَا بِمَعْنٰى اِذَا وَمَتٰى لِاَنَّهُمَا اِذَا خَلَصَا عَنْ مَعْنَى الْمَكَانِ فَالْاَقْرَبُ اِلَيْهِمَا هُوَ اَنَّ الدَّالَّةَ عَلٰى مُجَرَّدِ الشَّرْطِ وَلَا يُنَاسِبُ اَنْ يُجْعَلَ عُمُوْمُ الْمَكَانِ مُسْتَعَارًا مِنْ عُمُوْمِ الزَّمَانِ فَلِكُلٍّ وَاحِدٍ مِنْ كَيْفَ وَكَمْ وَحَيْثُ وَاَيْنَ مُشَابَهَةٌ مِنْ مَعْنَى الشَّرْطِ فَلِذٰلِكَ ذُكِرَتْ فِيْهَا۔

ترجمہ اور حیث اور این یہ دونوں مکان کے اسم ہیں پس جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالق حیث شئت (تو طلاق والی ہے جس جگہ تو چاہے اور جہاں کہیں تو چاہے)

تو اس صورت میں عورت جب تک نہ چاہے طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ جب دونوں مکان کیلئے وضع کئے گئے ہیں اور طلاق ان چیزوں میں سے ہے جو مکان کے ساتھ اصلاً خاص نہیں ہے لہٰذا ان کو اِنْ شِئْتِ کے معنیٰ پر حمل کیا جائیگا۔ پس طلاق اس وقت تک واقع نہ ہوگی جب تک کہ عورت کی منشا نہ ہو۔ اور اس عورت کی مشیئت مجلس پر موقوف رہے گی بخلاف اذا اور متیٰ کے۔ اس لئے کہ یہ دونوں کلمۂ اِنْ کے معنے میں ہیں اور اِنْ مجلس تک منحصر رہتا ہے۔ لہٰذا یہ دونوں بھی مجلس تک ہی منحصر رہیں گے۔ اور کلمۂ اذا اور متیٰ دونوں عموم زمانہ اور اس کے کلی ہونے پر دلالت کرتے ہیں لہٰذا ان دونوں کلموں میں مشیئت مجلس پر موقوف نہ رہے گی اور یہ دونوں اذا اور متیٰ کے معنے میں نہیں لئے گئے۔ کیونکہ جب ان دونوں کو مکان کے معنے سے جدا کر لیا جاتا ہے تو ان سے زیادہ قریب کلمہ ان ہے جو محض شرط پر دلالت کرتا ہے اور عموم زمانہ سے مستعار لیکن ان دونوں کو عموم مکان کے لئے لینا مناسب نہیں ہے لہٰذا ہر ایک کو ان مذکورہ میں سے شرط کے ساتھ مشابہت ہے۔ اسی مشابہت سے ان کلمات کو شرط کے بیان میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

تشریح

لفظِ حیثُ اور اینَ کا بیان:۔ ماتن نے لفظ حیثُ اور اینَ کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ یہ دونوں برائے مکان وضع کئے گئے ہیں۔ اگر شوہر نے انتِ طالق این شئتِ یا حیث شئتِ کہا ہے تو عورت کے چاہے بغیر طلاق واقع نہ ہوگی اور عورت کی یہ مشیئت اسی مجلس کے ساتھ مقید ہوگی۔ اس لئے اگر بعد مجلس عورت نے چاہا تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ یہ دونوں الفاظ مکان کیلئے وضع کئے گئے ہیں مگر طلاق چونکہ کسی مکان کے ساتھ خاص نہیں۔ جب واقع ہوگی تو تمام مکانوں میں واقع ہوگی اس لئے حیث اور این دونوں کا اپنے حقیقی معنیٰ میں استعمال کرنا متعذر ہو گیا۔ اور جب معنیٰ حقیقی متعذر ہو گئے تو مجازاً ان کو اِنْ شرط کے معنیٰ میں لے لیا گیا ہے اور حیث اور این شئتِ کے معنے اِن شئتِ کے ہو جائیں گے۔

اور شوہر کے قول وانت طالق اِن شئتِ میں طلاق عورت کے چاہنے پر موقوف رہتی ہے اور مشیت مجلس کے ساتھ مقدر رہتی ہے اس لئے جب شوہر نے حیث شئتِ کہا، یا این شئتِ کہا تو عورت کی طلاق اس کی مشیئت پر معلق رہے گی۔ اور مشیئت اس مجلس کے ساتھ مقید ہوگی۔

ماتن نے کہا کہ حیث اور این بمعنے اذا اور متیٰ کے نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ دونوں لفظ یعنی اذا اور متیٰ وقت اور زمانہ کے عموم پر دال ہیں اور اسی وجہ سے عورت کی مشیئت مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتی بلکہ بعد مجلس بھی عورت کو مشیئت کا حق حاصل رہتا ہے۔ لہٰذا لفظ حیث اور این اگر اذا اور متیٰ کے معنیٰ میں ہوتے تو ان میں بھی عورت کی مشیئت مجلس کے ساتھ خاص نہ ہوتی جب کہ اوپر آپ پڑھ چکے ہیں کہ حیث اور این کی صورت میں عورت کی مشیئت مجلس کے ساتھ مقید رہتی ہے جس سے اندازہ ہو گیا کہ لفظ حیث اور این بمعنیٰ اذا اور متیٰ کے نہیں ہیں بلکہ ان حرف شرط کے معنے میں ہیں۔

سوال :۔ حیث اور این کو اذا اور متی کے معنیٰ میں کیوں نہیں لیا گیا اور ان حرف شرط کے معنیٰ میں کیوں لیا گیا؟
جواب :۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب حیث اور این کے معنیٰ مکان کے لینا متعذر رہے تو ان کو مکان کے معنیٰ سے مجرد کر لیا گیا تو ان دونوں کو انھیں معنیٰ میں تبدیل کیا جائیگا جو ان کے معنیٰ اصلی سے قریب ہوں اور ان دونوں سے زیادہ قریب ان شرطیہ ہی ہے۔ کیونکہ حرف ان کا برائے شرط ہونا بہ نسبت اذا اور متی کے اصل ہے۔ اس لئے کہ ان حرف برائے شرط استعمال کیا جاتا ہے اس کے دوسرے کوئی معنیٰ نہیں ہیں جن پر اس کو استعمال کیا جاتا ہو لہٰذا حیث اور این تو مقید ہوں گے مگر ان حرف شرط مقید نہ ہوگا بلکہ مطلق ہوگا۔ اور مطلق کو مقید پر تقدیم حاصل ہے۔ اس لئے کہ مطلق مقید کا ایک جز ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ جز اپنے کل پر مقدم ہوتا ہے اس لئے مطلق بھی مقید پر مقدم ہوگا۔ اور جب مطلق مقید پر مقدم ہے تو حیث اور این حرف شرط ان سے زیادہ قریب ہو گئے نہ کہ اذا اور متی سے اس لئے حیث اور این کو صرف ان کے معنیٰ میں محمول کرنا مناسب ہوگا۔

اس کے برخلاف حرف اذا اور متی ہیں کہ کبھی یہ برائے شرط استعمال ہوتے ہیں اور کبھی بغیر شرط کے استعمال ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ دونوں مقید ہوں گے اور کلمۂ اِن مطلق ہوگا اور قاعدہ کے مطابق مطلق مقید پر مقدم ہے اس لئے حیث اور این اِن شرطیہ سے زیادہ قریب ہوں گے نہ کہ اذا اور متی کے معنیٰ سے۔ اس لئے اِن شرطیہ کے معنیٰ پر محمول کرنا مناسب ہے اور اذا اور متی کے معنیٰ پر محمول کرنا غیر مناسب ہوگا۔

اسی مضمون کو شارح نے اپنے الفاظ میں اس طرح فرمایا ہے کہ عموم مکان جو لفظ حیث اور اَینَ میں پایا جاتا ہے اس کو اس عموم زمان سے عاریت میں لینا مناسب نہیں ہے جو عموم زمان کہ اذا اور متی میں پایا جاتا ہے۔ اور حیث اور این کو بطور مجاز اذا اور متی کے معنیٰ میں نہ لینا اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ طلاق میں رکاوٹ اصل ہے اور حیث اور این کو اگر اذا اور متی کے معنیٰ میں لیا جاتا ہے تو طلاق میں اباحت اصل نکلتی ہے۔ اس طرح کہ اگر حیث اور اینَ کو اذا اور متی کے معنیٰ میں نہ لیا جائے بلکہ ان حرف شرط کے معنیٰ میں لیا جائے تو عورت کے لئے بعد مجلس طلاق کا چاہنا جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اذا اور متی کے معنیٰ پر محمول کر لیا جائے تو مجلس کے بعد بھی عورت کیلئے طلاق کا چاہنا مباح رہے گا۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ حیث اور اینَ کو جب اذا اور متی کے معنیٰ پر محمول کرنے سے ممانعت کی اصل اباحت سے بدل جاتی ہے جو کہ جائز نہیں ہے تو ان دونوں کو اذا اور متی کے معنیٰ پر محمول کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

قولہٗ فلکل واحد من کیف الخ یہ ایک مقدر سوال کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ کیف، کم، حیث اور اینَ یہ چاروں حروف شرط میں سے نہیں ہیں۔ اس لئے ان کو حروف شرط کے بیان میں کیوں ذکر کیا گیا ہے؟
جواب :۔ یہ چاروں حروف ظرف کے معنیٰ دینے میں اذا شرطیہ کے مشابہ ہیں۔ یعنی جس طرح اذا شرطیہ ہونے کے باوجود ظرف کے معنیٰ دیتا ہے اسی طرح یہ چاریوں حروف ظرفیت کے معنیٰ پر دلالت کرتے ہیں۔

اس لئے کہ کیف حال پر دلالت کرتا ہے کہ ظرف کے قائم مقام ہے اور کم کی تمیز کبھی ظرف واقع ہوتی ہے اسی طرح لفظ حیث اور این یہ دونوں بھی ظرف پر دلالت کرتے ہیں۔ حاصل یہ کہ چونکہ یہ کلمات چاروں ظرف کے معنے دینے میں اذا شرطیہ کے مشابہ ہیں اسی وجہ سے ان کو حروف شرط کی بحث میں ذکر کر لیا گیا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ ذَكَرَ الجَمْعَ فِي بَحْثِ حُرُوْفِ الْمَعَانِيْ بِاعْتِبَارِ اَنَّ الْوَاوَ وَالْيَاءَ وَالالفَ وَالتَّاءَ كُلَّهَا حُرُوْفٌ دَالَّةٌ عَلٰى مَعْنَى الْجَمْعِيَّةِ فَقَالَ الْجَمْعُ الْمُذَكَّرُ بِعَلَامَةِ الذُّكُوْرِ عِنْدَنَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ وَالاِنَاثَ عِنْدَ الاخْتِلَاطِ وَلَا يَتَنَاوَلُ الاِنَاثَ الْمُنْفَرِدَاتِ لِاَنَّ تَنَاوُلَ الْجَمْعِ الْمُذَكَّرِ لِلاِنَاثِ اِنَّمَا هُوَ التَّغْلِيْبُ وَالتَّغْلِيْبُ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ الاخْتِلَاطِ دُوْنَ الاِنَاثِ الْمُنْفَرِدَاتِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يَتَنَاوَلُ الاِنَاثَ عِنْدَ الاخْتِلَاطِ اَيْضًا لِاَنَّ كُلَّ عَلَامَةٍ مَخْصُوْصَةٌ لِمَعْنًى هُوَ حَقِيْقَتُهَا فَلَوْ تَنَاوَلَ الاِنَاثَ لَزِمَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَلَزِمَ التَّكْرَارُ فِيْ قَوْلِهٖ اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ قُلْنَا نُزُوْلُ الْاٰيَةِ فِيْ حَقِّهِنَّ لِتَطْيِيْبِ قُلُوْبِهِنَّ حَيْثُ قُلْنَ مَا بَالُنَا لَمْ نُذْكَرْ فِي الْقُرْاٰنِ صَرِيْحًا وَاسْتِقْلَالًا فَنَزَلَتِ الْاٰيَةُ فِيْ حَقِّهِنَّ لَا لِاَجْلِ هٰذَا اَنَّهُنَّ لَمْ يَدْخُلْنَ فِي الْجَمْعِ الْمُذَكَّرِ وَالتَّغْلِيْبُ بَابٌ وَاسِعٌ فِي الْقُرْاٰنِ۔

ترجمہ پھر مذکورہ حروف کے بعد ہی متصلاً حروف معانی کی بحث میں جمع کا ذکر اس اعتبار سے کیا کہ واؤ، اور یاء اور الف اور تاء ایسے حروف ہیں جو جمع ہونے کے معنے کو بتلاتے ہیں۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک جو جمع مذکر کی علامت کے ساتھ مذکور ہو وہ مذکر و مؤنث سب ہی کو شامل ہوتی ہے اس جگہ جہاں سب ملے جلے ہوں اور مؤنث کو شامل نہیں ہوتی جبکہ ان میں مذکور نہ ہوں۔ اس وجہ سے کہ جمع مذکر کا مؤنث کو شامل ہونا تغلیباً ہے اور تغلیب دونوں کے مخلوط ہونیکے وقت ہی ہو سکتی ہے تنہا مؤنث ہونیکی صورت میں نہیں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اختلاط کی صورت میں بھی مؤنث کو شامل نہ ہوگا کیونکہ ہر علامت اپنے لئے مخصوص معنیٰ رکھتی ہے اور وہی اس کی حقیقت ہے۔ اگر جمع مذکر مؤنث کو بھی شامل ہوگیا تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔ نیز اللہ تعالےٰ کے قول ان المسلمین والمسلمات میں تکرار لازم آئے گا۔ ہم جواب دیں گے کہ اس آیت کا نزول انکی طرف اطمینان خاطر کیلئے ہے جب انھوں نے کہا تھا کہ ہماری حقیقت ہی کیا ہے ہمارا تو قرآن مجید میں ذکر ہی صراحت سے اور مستقل طور پر نہیں کیا گیا۔ لہٰذا یہ آیت ان کے حق میں اس وجہ سے نازل ہوئی۔ اس وجہ سے نہیں کہ عورتیں جمع مذکر کے ضمن میں شامل نہیں تھیں اور تغلیب کا باب قرآن مجید میں وسیع تر ہے۔

تشریح قولہ ثم بعد ذلک ذکر الجمع الخ اس کے بعد جمع کا ذکر حروف معانی کی بحث میں کیا گیا۔ مصنفؒ کی یہ عبارت ایک مقدر سوال کا جواب ہے۔

سوال کی تقریر :- یہ بحث حروف معانی کے بیان میں ہے۔ اور جمع حروف معانی میں سے نہیں ہے کیونکہ یہ از قبیل فعل ہے، یا پھر اسم کے قبیل سے ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حروف کے مغایر ہے لہذا ثابت ہوا کہ جمع حروف معانی میں سے نہیں ہے تو پھر اسے حروف معانی کی بحث میں زیر بحث کیوں لایا گیا؟

جواب :- جمع بیشک حروف معانی میں سے نہیں ہے مگر جمع کی علامتیں مثلاً واؤ، یاء، الف اور تاء وہ حروف ہیں جو جمعیت کے معانی پر دلالت کرتے ہیں اسلئے ان حروف جمع کا لحاظ کرتے ہوئے جمع کو حروف معانی کی بحث میں لے آیا گیا ہے۔

چنانچہ ماتن نے کہا کہ ہمارے نزدیک جمع مذکر سالم جو مذکر کی علامت کے ساتھ مذکور ہوتی ہے وہ مذکر اور مؤنث دونوں کو شامل ہوتی ہے جبکہ مذکر اور مؤنث دونوں ملے جلے ہوں۔ اگر کسی موقع پر صرف مؤنث ہوں اور مذکر وہاں نہ ہوں تو جمع مذکر سالم ان کو شامل نہیں ہوتی کیونکہ جمع مذکر سالم کا اناث کو شامل ہونا صرف تغلیب کی بناء پر ہوتا ہے اور تغلیب جب ہی صادق آئے گی جب مجمع میں مذکر و مؤنث دونوں موجود ہوں۔ اور اگر صرف عورتیں ہی عورتیں ہوں مذکر نہ ہوں تو تغلیب اس جگہ صادق نہ آئے گی اس لئے جمع مذکر سالم کا اطلاق بھی درست نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کی رائے اس بارے میں یہ ہے کہ صیغہ جمع مذکر سالم جبکہ مذکر کی علامت کے ساتھ مذکور ہو اناث کو اس وقت بھی شامل نہ ہوگی جبکہ مجمع میں مذکر اور مؤنث دونوں موجود ہوں۔

دلیل :- امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہر علامت ان معانی کیلئے مخصوص ہوتی ہے جو معانی اس علامت کی حقیقت ہوں اور جمع مذکر سالم کی جو علامت ہے اس کی حقیقت مذکر ہیں عورتیں اس کی حقیقت نہیں ہیں۔ لہذا جمع مذکر سالم مذکر کے ساتھ مؤنث کو بھی شامل ہو۔ تو اس صورت میں حقیقت یعنی مذکر اور مجاز یعنی مؤنث کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے۔ اور ان المسلمین والمسلمات میں تکرار لازم آئے گا کیونکہ لفظ المسلمین مذکر کے ساتھ مؤنث کو بھی شامل ہے، مسلمات میں بھی عورتوں کا ذکر موجود ہے جبکہ بلا وجہ کا تکرار بھی ناپسندیدہ اور غیر مناسب ہے۔

جواب :- احناف کی جانب سے امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہم نے اس کو تغلیب کے باب سے قرار دیا ہے اور تغلیب بھی واضع کی جانب سے ہوا کرتی ہے لہذا تغلیب کو مجاز کے قبیل سے شمار کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ اور جب تغلیب از قبیل مجاز نہیں ہے تو حقیقت و مجاز کے درمیان جمع بھی لازم نہ آئیگا۔ اور تغلیب کو اگر از قسم مجاز شمار بھی کر لیا جائے تو وہ عموم مجاز ہوگا جس کا ایک فرد حقیقت اور دوسرا فرد مجاز ہوتا ہے اور عموم مجاز کی شکل میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ آئے گا۔

دوسری خرابی کا جواب احناف کی جانب سے یہ دیا گیا ہے کہ مذکورہ بالا آیت عورتوں کی تسلی و تشفی کے متعلق نازل ہوئی ہے۔ اس لئے کہ آنحضورؐ کی بعض بیویوں نے فرمایا تھا خداوند تعالے کے یہاں

ہماری کوئی حقیقت نہیں ہے کیونکہ صراحۃً قرآن میں ہمارا کہیں پر بھی ذکر نہیں ہے۔ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی تھی۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہوا کہ عورتیں جمع مذکر سالم میں داخل نہیں ہیں اور جہاں تک تغلیب کا تعلق ہے تو وہ قرآن مجید کا ایک بڑا اور وسیع باب ہے، قرآن مجید میں بارہا اس کا اعتبار کیا گیا ہے۔

وَاِنْ ذُكِرَ بِعَلَامَةِ التَّانِيْثِ يَتَنَاوَلُ الْاِنَاثَ خَاصَّةً لِاَنَّ الرَّجُلَ لَا يَكُوْنُ تَبَعًا لِلْاُنْثٰى حَتّٰى يَدْخُلَ فِيْ تَغْلِيْبِ الْاُنْثٰى حَتّٰى قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ اٰمِنُوْنِيْ عَلٰى بَنِيَّ وَلَهٗ بَنُوْنَ وَبَنَاتٌ اَنَّ الْاَمَانَ يَتَنَاوَلُ الْفَرِيْقَيْنِ لِاَنَّ الْجَمْعَ الْمُذَكَّرَ يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ وَالْاِنَاثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ وَلَوْ قَالَ اٰمِنُوْنِيْ عَلٰى بَنَاتِيْ لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ مِنْ اَوْلَادِهٖ لِاَنَّ الْجَمْعَ لِلْمُؤَنَّثِ لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ عَلٰى سَبِيْلِ التَّغْلِيْبِ وَلَوْ قَالَ عَلٰى بَنِيَّ وَلَيْسَ لَهٗ سِوَى الْبَنَاتِ لَا يَثْبُتُ الْاَمَانُ لَهُنَّ لِاَنَّ الْجَمْعَ الْمُذَكَّرَ اِنَّمَا يَتَنَاوَلُ الْمُؤَنَّثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ تَغْلِيْبًا دُوْنَ الْاِنْفِرَادِ لِعَدَمِ التَّغْلِيْبِ وَلَوْ ذَكَرَ هٰذِهِ الْاَمْثِلَةَ عَلٰى سَبِيْلِ النَّشْرِ الْمُرَتَّبِ لَكَانَ اَوْلٰى وَاَخْصَرَ۔

ترجمہ اور اگر جمع علامت تانیث کے ساتھ ذکر کی جائے تو خاص طور پر اناث کو شامل ہوگی۔ کیونکہ مرد عورت کے تابع نہیں ہوتا تاکہ مؤنث کی تغلیب مان کر مرد کو داخل مان لیا جائے چنانچہ امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ جب کافر کہے اٰمنونی علٰی بنیّ (مجھے اپنے بیٹوں سمیت امن دو) اور اس کے بیٹے اور بیٹیاں ہوں تو اس صورت میں امان دونوں فریق (بیٹا بیٹی) کو شامل ہوگی۔ کیونکہ اختلاط کی صورت میں جمع مذکر کا صیغہ مذکر و مؤنث دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ اور اگر کہا کہ مجھ کو میری بیٹیوں سمیت امان دو تو یہ امان اس کی مذکر اولاد کو شامل نہ ہوگی اسلئے کہ جمع مؤنث مذکر کو تغلیباً شامل نہیں ہوتی۔ اور اگر کافر نے کہا مجھے امن دو میرے بیٹوں سمیت حالانکہ اس کے لئے لڑکیوں کے سوا کوئی لڑکا نہیں ہے تو امان لڑکیوں کیلئے ثابت نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ جمع مذکر مؤنث کو اختلاط کے وقت تغلیباً شامل ہوتی ہے الگ سے تنہا مؤنث کو شامل نہیں ہوتی۔ تغلیب نہ پائے جانیکی وجہ سے۔ اور اگر ماتن رحمۃ اللہ علیہ ان تمام مثالوں کو ترتیب وار ذکر فرماتے تو مختصر بھی ہوتا اور بہتر بھی ہوتا۔

تشریح **جمع کی علامت تانیث کا ذکر**:۔ ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر صیغہ جمع علامت تانیث یعنی الف اور تاء کیساتھ مذکور ہو تو وہ صیغہ خاص کر عورتوں کیلئے ہوگی۔ مردوں کو شامل نہ ہوگی۔ اس لئے مرد عورت کے تابع نہیں ہے اس لئے مردوں پر عورتوں کو غالب کر کے ان کو جمع مؤنث کے صیغہ میں داخل نہیں کیا جا سکتا۔

استعمال جمع کے قواعد: صیغۂ جمع، علامتِ جمع برائے مذکر دونوں کو یعنی مذکر اور مؤنث دونوں فریق کو شامل ہوتا ہے۔ (۲) علامت جمع مذکر صرف عورتوں کو شامل نہیں ہوتی۔ (۳) صیغۂ جمع علامتِ جمع مؤنث کیساتھ صرف عورتوں کو شامل ہوتی ہے جیسے ایک شخص نے کہا اٰمنونی علیٰ بنیّ (مجھے میرے بچوں سمیت امن دو) جبکہ اس آدمی کے لڑکے اور لڑکیاں دونوں قسم کی اولاد ہے۔ تو یہ امان دونوں قسم کی اولاد ہے تو یہ امان دونوں قسم کی اولاد کو شامل ہوگی۔ کیونکہ اگر مذکر اور مؤنث دونوں شامل ہوں تو صیغہ جمع مذکر ہر دو فریق کو شامل ہوتا ہے۔

تیسرے قاعدہ کی مثال: اٰمنونی علیٰ بناتی (مجھ کو میری بیٹیوں سمیت امن دو) تو یہ امان اس کی مذکر اولاد کو شامل نہ ہوگی۔ دوسرے قاعدے کی مثال میں شارح نے فرمایا اٰمنونی علی بنی۔ اگر لڑکیوں کے سوا اس کے بچے نہ ہوں۔ تو یہ امان لڑکیوں کو شامل نہ ہوگی اسلئے جمع مذکر اختلاط کے وقت تغلیباً مؤنث کو شامل ہوتی ہے اگر تنہا مؤنث ہی ہوں تو جمع مذکر اناث کو شامل نہ ہوگی۔

وَاَمَّا الصَّرِيْحُ فَمَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ ظُهُوْرًا بَيِّنًا حَقِيْقَةً كَانَ اَوْ مَجَازًا فِيْهِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّ الصَّرِيْحَ وَالْكِنَايَةَ يَجْتَمِعُ مَعَ كُلٍّ مِّنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ فَكَاَنَّهُمَا قِسْمَانِ مِنْهُمَا وَلَمَّا كَانَ ظُهُوْرُهٗ مِنْ وُجُوْهِ الْاِسْتِعْمَالِ فَلَا حَاجَةَ اِلٰى قَيْدٍ يُخْرِجُ بِهِ النَّصَّ وَالْمُفَسَّرَ لِاَنَّ ظُهُوْرَهٗ مِنْ حَيْثُ الْاِسْتِعْمَالِ وَظُهُوْرُهُمَا بِقَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ وَالْقَرَائِنِ كَقَوْلِهٖ اَنْتَ حُرٌّ وَاَنْتِ طَالِقٌ اَلظَّاهِرُ اَنَّهُمَا مِثَالَانِ لِلصَّرِيْحِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ فَاِنَّهُمَا حَقِيْقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِيْ اِزَالَةِ الرِّقِّ وَالنِّكَاحِ صَرِيْحَانِ فِيْهِمَا وَيَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَا مِثَالَيْنِ لِلْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ بِاعْتِبَارِ جِهَتَيْنِ لِاَنَّهُمَا مَجَازَانِ لُغَوِيَّانِ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى وَحَقِيْقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِيْهِ هٰكَذَا قِيْلَ۔

ترجمہ: اور بہرحال صریح وہ لفظ ہے جس کے معنے اور مراد دونوں بالکل ظاہر ہوں۔ لفظ بولتے ہی اس کے معنے سمجھ میں آجائیں خواہ صریح حقیقۃً ہو یا مجازاً۔ اس میں تنبیہ ہے کہ صریح اور کنایہ میں سے ہر ایک حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے پس گویا دونوں (صریح اور کنایہ) حقیقت اور مجاز کی قسمیں ہیں اور جب کہ اس کا ظہور باعتبار استعمال ہی کے ہوتا ہے۔ اس لئے ایسی قید کی حاجت نہیں کہ جس سے نص اور مفسر خارج ہو جائیں کیونکہ صریح کا ظہور باعتبار استعمال کے ہوگا اور نص اور مفسر میں ظہور قرائن سے ہوگا یا پھر متکلم کے قصد و ارادہ سے جیسے کوئی شخص اپنے غلام سے انتَ حُرٌّ کہے اور بیوی سے انتِ طالقٌ کہے۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں صریح حقیقی کی مثالیں ہیں کیونکہ یہ دونوں معنے ازالۂ رقیت

اور ازالۂ نکاح کے مسئلے میں حقیقتِ شرعی ہیں اور دونوں صریح ہیں۔ اور اس کا بھی احتمال ہے کہ دونوں مثالیں حقیقت اور مجاز کی ہوں دو جہتوں سے کیونکہ یہ دونوں لغت کے لحاظ سے مجاز لغوی ہیں اور ان معنیٰ میں حقیقت شرعی ہیں ایسا ہی کہا گیا ہے۔

تشریح **صریح کی تعریف**:۔ تیسری تقسیم کی دو قسمیں ہیں۔ حقیقت اور مجاز۔ مصنفؒ نے ان دونوں کو بیان کیا ہے۔ اس سے فارغ ہو کر اب انھوں نے تیسری قسم یعنی صریح کی تعریف اور اس کا حکم بیان کیا ہے۔

فرمایا:۔ صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد اور اس کے معنیٰ بالکل ظاہر ہوں اور کسی قسم کا احتمال باقی نہ ہو اور لفظ کو بولتے ہی اس کے معنیٰ سمجھ میں آجائیں۔ خواہ لفظ صریح حقیقۃً ہو یا مجازاً

شارح نے فرمایا۔ مصنفؒ نے حقیقۃً کان أو مجازاً کہا ہے۔ اس سے تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ صریح اور کنایہ یہ دونوں ہی حقیقت و مجاز میں جمع ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ صریح حقیقی اور مجاز دونوں ہو سکتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز کی اقسام ہیں۔ لہٰذا حقیقت کی دو قسمیں ہیں۔ اول صریح دوم کنایہ۔ اسی طرح مجاز کی بھی دو قسمیں ہیں صریح اور کنایہ۔

قولہ ولما کان ظہورہ من وجوہ الاستعمال الخ۔ یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ صریح کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے جبکہ تعریف کو جامع اور مانع ہونا چاہئے۔ کیونکہ صریح کے معنیٰ میں جس طرح ظہور پایا جاتا ہے اسی طرح نص، مفسر وغیرہ میں بھی ظہور پایا جاتا ہے۔ لازم آتا ہے کہ صریح کی تعریف میں نص و مفسر وغیرہ داخل ہو جائیں۔ اس لئے صریح کی تعریف میں کوئی قید ان کو خارج کرنے کیلئے ضروری ہے۔

جواب:۔ صریح میں ظہور استعمال میں ہوتا ہے۔ اور نص و مفسر اور دوسری اقسام میں ظہور متکلم کے ارادہ اور قرینہ سے ہوتا ہے اس قید کی بناء پر صریح کی تعریف سے نص مفسر وغیرہ اقسام خارج ہو گئیں۔

صریح کی مثال:۔ مولیٰ کا قول اپنے غلام سے انت حرٌّ۔ اسی طرح شوہر کا اپنی بیوی سے انت طالقٌ کہنا۔ یہ دونوں صریح حقیقی کی مثالیں ہیں کیونکہ حر کا لفظ ازالۂ رقیت پر اور طالق کا لفظ صریح ہے ازالۂ ملک نکاح میں۔ مگر اس کا بھی احتمال ہے کہ یہ دونوں حقیقت اور مجاز کی مثالیں ہوں اور یہ کہا جائے کہ ازالۂ رقیت اور ازالۂ ملک نکاح لغت میں مجاز ہوں اور شرعاً حقیقت ہوں۔ اس طرح یہ دونوں صریح حقیقی کی بھی مثال ہوں، اور صریح مجازی کی بھی۔

وَحُكْمُهُ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهُ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتّٰى اسْتَغْنٰى عَنِ الْعَزِيْمَةِ
اَىْ لَا يَحْتَاجُ اِلٰى اَنْ يَّنْوِىَ الْمُتَكَلِّمُ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى مِنَ اللَّفْظِ فَاِنْ قَصَدَ اَنْ يَّقُوْلَ سُبْحَانَ

اللہ فجری علی لسانہٖ انتِ طالقٌ یقعُ الطلاقُ ولو لم یقصدہٗ وھکذا قولہٗ بعتُ واشتریتُ۔

ترجمہ اور اس کا حکم یہ ہے کہ حکم نفس کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنےٰ کے قائم مقام ہو حتیٰ کہ ارادہ اور نیت سے بے نیاز ہو۔ مطلب یہ ہے کہ متکلم ان معنیٰ کو لفظ سے مراد لینے کیلئے نیت کا محتاج نہ ہو۔ پس اگر اس نے ارادہ کیا تھا کہ سبحان اللہ کہے پس اس کی زبان سے انت طالق جاری ہوگیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اگرچہ اس نے قصداً ارادہ نہ کیا ہو۔ اسی طرح اس کا قول بعتُ اور اشتریتُ بھی ہے۔

تشریح **صریح کا حکم:۔** صریح کا حکم یہ ہے کہ اس کا حکم نفس کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنیٰ کے قائم مقام ہو جس میں کسی ارادہ کی ضرورت ہو نہ نیت کی حاجت ہو۔ مثلاً کسی نے ارادہ سبحان اللہ کہنے کا کیا مگر اس کی زبان سے انت طالق صادر ہوگیا تو اس سے قضاءً طلاق واقع ہو جائے گی اگرچہ اس نے طلاق دینے کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ اسی طرح ارادہ اور نیت کے بغیر اس نے بعتُ (میں نے فروخت کردیا) اور اشتریتُ (میں نے خرید لیا) کہا تو ان صریح الفاظ سے بیع اور شراء ثابت ہو جائے گی۔

وَاَمَّا الکِنَایَۃُ فَمَا اسْتَتَرَ المُرَادُ بِہٖ وَلَا یُفْھَمُ اِلَّا بِقَرِیْنَۃٍ حقیقۃً کَانَ اَوْ مَجَازًا فِیْہِ تنبیہٌ اَیضًا عَلٰی اَنَّ الکِنَایَۃَ تَجْتَمِعُ مَعَ الحَقِیْقَۃِ وَالمَجَازِ وَالمُرَادُ بِالْاِسْتِتَارِ ھُوَ الاستتارُ بحسب الاستعمالِ وَلَاحَاجَۃَ اِلٰی اِخْرَاجِ الخفیِّ وَالمشکلِ لِاَنَّ خفاءَ ھُمَا بحسب مانعٍ اٰخر فلو وقعَ الخفاءُ فی الصَّرِیْحِ اَوِ الظُّھُوْرُ فی الکنایۃِ بعوارضَ اُخَرَ لَا یضُرُّ ذٰلکَ فی کونہٖ صریحًا اَوْ کِنَایَۃً لِاَنَّ العوارضَ الاُخَرَ لا تُعْتَبَرُ فالمدارُ فیھما علی الاستعمالِ ولھٰذا قالوا اِنَّ الحقیقۃَ المھجورۃَ کنایۃٌ وَالمُسْتَعْمَلَۃَ صریحۃٌ وَالمَجَازَ المتعارَفَ صریحٌ وَغیرَ المتعارَفِ کنایۃٌ مِثْلُ الفاظِ الضمیرِ لِھٰاءِ الکنایۃِ وَاَنَا وَاَنْتَ فَاِنَّ کُلَّھَا وُضِعَتْ لیستعملَھا المتکلمُ علی طریقِ الاستتارِ وَالخفاءِ وکونُہٗ اَعْرَفَ المَعَارِفِ عِنْدَ النَّحْوِیِّیْنَ لَا یَضُرُّ بکونہٖ کنایۃً لِاَنَّ ذٰلکَ شیءٌ اٰخرُ ولھٰذا انکرَ رسولُ اللہِ علی مَنْ دَقَّ بابَہٗ فقالَ مَنْ اَنْتَ فقالَ اَنَا فقالَ علیہ السلام اَنَا اَنَا اَیْ لِمَ تقولُ اَنَا اَنَا بل اُذْکُرْ اسمَکَ حتّٰی اَفْھَمَ ثُمَّ الظاھرُ اَنَّہٗ مثالٌ لِلکنایۃِ الحقیقیۃِ وَلَمْ یذکُرْ مثالَ الکنایۃِ المجازیۃِ

ترجمہ اور بہر حال کنایہ پس وہ لفظ ہے جس کے معنےٰ پوشیدہ ہوں اور کسی قرینہ کے بغیر سمجھے نہ جاتے ہوں خواہ وہ حقیقی ہوں یا مجازی۔ نیز اس میں بھی تنبیہ ہے کہ کنایہ حقیقت اور مجاز دونوں کیساتھ جمع ہو سکتا ہے۔ اور پوشیدہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ استعمال کے لحاظ سے پوشیدہ ہو اور اس سے خفی اور

مشکل کو خارج کرنے کی حاجت نہیں ہے کیوں کہ ان دونوں کا خفاء دوسری رکاوٹ کیوجہ سے ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر صریح میں پوشیدگی یا کنایہ میں ظہور کسی دوسرے عارض کیوجہ سے واقع ہو جائے تو یہ صریح کے صریح ہونے اور کنایہ کے کنایہ ہونے کیلئے مضر نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ دوسرے عوارض کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ غرض صریح و کنایہ میں دارومدار استعمال پر ہے۔ اسی وجہ سے حضرات فقہائے کرام نے تصریح فرمائی ہے کہ حقیقت مہجورہ کنایہ ہے اور حقیقت مستعملہ صریحہ ہے اور مجاز متعارف صریح ہے اور غیر متعارف کنایہ ہے جیسے الفاظ ضمیر مثلاً ہائے کنایہ اور انا وَاَنْتَ وغیرہ ضمیریں۔ ان میں سے ہر ایک وضع کئے گئے ہیں تاکہ متکلم ان کو پوشیدگی اور خفاء کے طور پر استعمال کرسکے۔ اور نحویوں کے یہاں ان کا اعرف المعارف ہونا ان کے کنایہ ہونے کے لئے مضر نہیں ہے کیونکہ وہ اور بات ہے۔ اور چونکہ ضمیر میں مراد پوشیدہ ہوتی ہے اور اسی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس صحابی پر نکیر فرمائی جس نے دروازہ مبارک کو کھٹکھٹایا تو حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا مَنْ اَنْتَ (تم کون ہو؟) تو اس نے جواب دیا اَنَا۔ تو آپؐ نے فرمایا اَنَا اَنَا یعنی یہ کہ تم انا انا کیوں کہتے ہو اپنا نام ظاہر کرو۔ تاکہ میں سمجھ سکوں۔ پھر یہ بات ظاہر ہے کہ یہ کنایہ حقیقیہ کی مثال ہے۔ مصنفؒ نے کنایہ مجازیہ کی مثال بیان نہیں فرمائی۔

تشریح قولہ امّا الکنایۃ الخ تیسری تقسیم کی چوتھی قسم کنایہ ہے۔ کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو اور قرینہ کے بغیر وہ مراد سمجھ میں نہ آئے۔ کنایہ حقیقۃً ہو یا مجازًا۔

حقیقۃً او مجازًا کہکر صاحب کتاب نے اس بات پر آگاہ کیا ہے کہ کنایہ دونوں کیساتھ جمع ہو سکتا ہے حقیقت کے ساتھ بھی اور مجاز کے ساتھ بھی۔

قولہ والمراد بالاستتار الخ۔ یہ عبارت ایک مقدر سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ مراد تو خفی، مشکل وغیرہ میں بھی پوشیدہ ہوتی ہے لہٰذا کیا یہ سب بھی کنایہ میں داخل ہیں۔ اگر ایسا ہے تو کنایہ کی تعریف غیر کے دخول سے خالی نہ رہے گی۔ لہٰذا کنایہ کی تعریف میں کوئی ایسی قید ضرور ہونا چاہئے جس کیوجہ سے خفی مشکل مجمل وغیرہ کنایہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں؟

جواب:۔ کنایہ میں مراد کی جو پوشیدگی ہوتی ہے وہ استعمال کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ جبکہ متقابلات میں خفاء دوسرے وجوہ کی بناء پر ہوتی ہے جو استعمال کے علاوہ ہیں۔ لہٰذا کنایہ کی تعریف میں کسی مزید قید کے اضافہ کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔

اور بالفرض خفی وغیرہ اگر کنایہ کی تعریف میں داخل ہو جاتے ہیں تو کیا حرج ہے کیونکہ خفی، مشکل وغیرہ دوسری تقسیم کے افراد ہیں۔ اور کنایہ دوسری تقسیم کے اقسام میں سے ہے۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں کہ دو الگ الگ تقسیموں کے اقسام آپس میں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں۔

شارحؒ نے کہا کہ اگر صریح میں خفاء داخل ہو جائے، اسی طرح کنایہ میں ظاہر کسی عارض کیوجہ سے

داخل ہوجائے تو اس سے اس کے صریح اور کنایہ ہونے میں فرق نہیں پڑتا، صریح صریح ہی رہے گا اور کنایہ کنایہ ہی رہے گا کیونکہ صریح اور کنایہ میں استعمال کا اعتبار کیا گیا ہے۔ دوسرے عوارض کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔
چنانچہ اسی بناء پر علماء نے کہا کہ حقیقت مہجورہ کنایہ ہے اس لئے کہ حقیقت مہجورہ کی مراد معلوم نہیں ہوتی۔ البتہ اگر حقیقت مہجورہ کے ترک کئے جانیکا قرینہ موجود ہو اور حقیقت مستعملہ صریحہ ہے۔ کیونکہ اس کی مراد ظاہر ہوتی ہے اسی طرح مجاز متعارف کی مراد بھی ظاہر ہوتی ہے اس لئے وہ بھی صریح ہوگا۔ اور مجاز غیر متعارف کی ظاہر نہیں ہوتی بلکہ پوشیدہ ہوتی ہے اس لئے مجاز غیر متعارف کنایہ ہوگا۔
کنایہ کی مثال الفاظ ضمیر ہیں جیسے ھو غائب کیلئے اور حاضر کیلئے انتَ اور ضمیر متکلم جیسے انا۔ اس وجہ سے ان ضمیروں کو واضع نے اس لئے وضع کیا ہے کہ متکلم ان کو خفاء اور پوشیدگی کے طور پر استعمال کرے۔ جیسے اگر متکلم کسی نام کی صراحت نہ کرنا چاہے تو اس کی جگہ لفظ ھو ضمیر کا استعمال کرسکتا ہے۔ کیونکہ ضمیروں میں مراد پوشیدہ ہوتی ہے۔
ایک صحابی نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی گھر کی کنڈی بجائی پھر جب حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم کون ہو؟ تو اس نے جواب میں عرض کیا اَنَا (میں ہوں) تو آپ نے بانداز ناپسندیدگی فرمایا اَنَا اَنَا۔ یعنی یہ کہ یہ اَنَا اَنَا کیا ہے۔ تم کو اس وقت اپنا نام بتانا چاہئے، ضمیر کا استعمال نہ کرنا چاہئے تاکہ میں سمجھ لیتا کہ دروازہ پر کون ہے۔ اس حدیث سے اس مسئلہ کی تصدیق ہوگئی کہ ضمیر کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے۔
اعتراض:۔ علماء نحو کے نزدیک ضمیریں اعرف المعارف ہوتی ہیں۔ اس ضمیر کنایہ کی مثال کیسے بن سکتی ہے۔ اس لئے کہ کنایہ میں تو ابہام ہوتا ہے مراد معلوم نہیں ہوتی۔
جواب:۔ ضمائر کا تمام معرفوں میں سب سے اعرف ہونا ان کے کنایہ ہونے کیلئے مضر نہیں ہے کیوں کہ اعرف المعارف ہونے کا مطلب ہے کہ ضمیر سے کسی غیر متعین چیز کا مراد لینا درست نہیں۔ اس کے برخلاف جو غیر اعرف للمعارف ہیں وہاں غیر معین چیز کا مراد لینا درست ہوتا ہے۔ لہٰذا اعرف المعارف ہونے کے باوجود ضمیروں میں ایک طرح کی پوشیدگی ہوسکتی ہے اسی لئے ضمیر کنایہ کی مثال میں ذکر کی گئی ہے۔
شارح نے کہا۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ضمیر کنایہ حقیقیہ کی مثال ہے اور جہاں تک کنایہ مجازیہ کا تعلق ہے تو اس کو ماتن نے ذکر نہیں کیا ہے مگر جو مجاز بھی غیر متعارف ہوگا وہ کنایہ مجازیہ کی مثال بن سکتا ہے۔

وَحُکْمُهَا اَنْ لَا یَجِبَ الْعَمَلُ بِهَا اِلَّا بِالنِّیَّةِ اَیْ بِنِیَّةِ الْمُتَکَلِّمِ لِکَوْنِهَا مُسْتَتِرَةَ الْمُرَادِ فَلَا یُطَلَّقُ فِیْ اَنْتِ بَائِنٌ مَالَمْ یَنْوِ نِیَّتَهٗ اَوْ لَمْ یَکُنْ شَیْءٌ قَائِمًا مَقَامَهَا کَدَلَالَةِ الْغَضَبِ اَوْ مُذَاکَرَةِ الطَّلَاقِ۔

ترجمہ اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا متکلم کی نیت کے بغیر واجب نہیں ہے۔ نیت سے متکلم کی نیت مراد ہے۔ کیوں کہ نیت کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے۔ لہٰذا عورت انتِ بائنٌ کہنے سے مطلقہ نہ ہوگی جب تک طلاق کی نیت نہ کرے یا کوئی چیز اس کی قائم مقام ہو۔ مثلاً غصہ کی حالت یا طلاق کا باہمی ذکر وغیرہ۔

تشریح **کنایہ کا حکم:۔** کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب نہ ہو بغیر متکلم کی نیت کے۔ مطلب یہ ہے کہ کنایہ پر عمل کرنا اسی وقت واجب ہوگا جبکہ متکلم نے اس کی نیت کی ہو۔ کیونکہ جب کنایہ کی مراد ظاہر نہیں ہوتی بلکہ پوشیدہ ہوتی ہے تو اس پر عمل کرنا کسطرح ممکن ہوگا۔ اسی وجہ سے کنایہ پر عمل کرنا اسی وقت واجب ہے۔ جب متکلم کی جانب سے نیت پائی جائے۔ اور نیت نہ ہو تو نیت کے قائم مقام کوئی چیز ہونا چاہئے جو اس کی نیت پر دلالت کرتی ہو۔ جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت بائن (تو جدا ہے) تو اس جملے کو زبان سے کہنے کیوجہ سے طلاق نہ ہوگی بلکہ شوہر یہ جملہ کہتے وقت نیت طلاق کی کرے۔ یا پھر نیت کا قائم مقام کوئی ایسی چیز موجود ہو جو اس پر دلالت کرے۔ جیسے آپس میں طلاق کا ذکر ہو رہا ہو یا شوہر عورت پر غضبناک ہو اور غصہ کی حالت میں انت بائن کہا ہو تو ایسی صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَكِنَايَاتُ الطَّلَاقِ سُمِّيَتْ بِهَا مَجَازًا حَتّٰى كَانَتْ بَوَائِنَ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ وَهُوَ أَنَّكُمْ قُلْتُمْ إِنَّ الْكِنَايَةَ مَا اسْتَتَرَ الْمُرَادُ بِهٖ وَالْحَالُ أَنَّ أَلْفَاظَ الطَّلَاقِ الْبَائِنِ مِثْلَ قَوْلِهٖ أَنْتِ بَائِنٌ وَبَتَّةٌ وَبَتْلَةٌ وَحَرَامٌ وَنَحْوُهَا كُلُّهَا مَعْلُوْمَةُ الْمَعَانِيْ وَاسْتُعْمِلَتْ فِيْهَا صَرَاحَةً فَكَيْفَ تُسَمُّوْنَهَا كِنَايَةً فَأَجَابَ بِأَنَّ تَسْمِيَتَهَا كِنَايَةً إِنَّمَا هِيَ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ لِأَنَّ مَعْنٰى كُلِّ وَاحِدٍ مَعْلُوْمٌ لَا إِبْهَامَ فِيْهِ إِذْ مَعْنَى الْبَائِنِ وَاضِحٌ لٰكِنْ لَا يُعْلَمُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ بَائِنٌ أَمِنَ الزَّوْجِ أَوْ مِنَ الْعَشِيْرَةِ أَوْ مِنَ الْمَالِ أَوِ الْجَمَالِ فَإِذَا نَوٰى أَنَّهَا بَائِنٌ عَنْهُ زَالَ الْإِبْهَامُ فَكَانَ عَامِلًا بِمُوْجَبِهٖ وَلِهٰذَا وَقَعَ الطَّلَاقُ الْبَائِنُ بِهَا وَلَوْ كَانَتْ كِنَايَاتٌ حَقِيْقَةً لَكَانَتْ مِنْ قَبِيْلِ أَنْ يُذْكَرَ أَنْتِ بَائِنٌ وَيُرَادُ بِهٖ أَنْتِ طَالِقٌ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ۔

ترجمہ اور کنائی طلاقوں کو مجازاً کنایات کہا جاتا ہے حتی کہ بوائن ہوگئیں۔ یہاں ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اے احناف تم کہتے ہو کہ کنایہ وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو۔ اور حالت یہ ہے کہ طلاق بائن کے الفاظ جیسے شوہر کا قول انت بائنٌ، بتۃ، بتلۃ، حرام اور اس جیسے دوسرے کلمات کے معانی معلوم ہیں اور طلاق بائن میں صراحۃً استعمال کئے جاتے

ہیں تو ان کا کنایہ نام کیوں رکھتے ہیں؟ تو احناف نے جواب دیا کہ ان الفاظِ طلاق کا کنایہ کہنا بطورِ مجاز کے ہے کیونکہ ان الفاظ میں سے ہر ایک کے معنیٰ معلوم ہیں کوئی ابہام نہیں ہے کیونکہ بائن کے معنیٰ (جدا ہونے والی) واضح ہیں۔ لیکن یہ بات واضح نہیں ہے کہ کس چیز سے بائن (جدا) ہے آیا زوج سے یا گھر خاندان سے یا مال سے یا جمال سے۔ پس جب شوہر نے یہ نیت کر لی کہ عنی (مجھ سے) تو ابہام دور ہو گیا۔ اور وہ اس کے موجب و مقتضیٰ پر عمل کرنے والا شمار ہوگا۔ اس وجہ سے ان الفاظ کے ذریعہ طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔ اور اگر یہ الفاظ حقیقۃً کنائی ہوتے تو ہوتا یہ کہ انتِ بائن کہا جاتا اور انت طالق مراد لیا جاتا۔ پس اس صورت میں طلاقِ رجعی واقع ہوگی۔

تشریح

قولہٗ وکنایات الطلاق الخ یہ عبارت ایک سوالِ محذوف کا جواب ہے۔ احناف کے نزدیک کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو اور انتِ بائن، انتِ بتۃٌ بتلۃ، انتِ حرامٌ وغیرہ الفاظ کنائی ہے حالانکہ ان سب کے معنیٰ معلوم ہیں مثلاً بائن کے معنیٰ جدا ہونے کے ہیں اور یہ بینونۃ سے ماخوذ ہے، لفظ حرام حرمت سے ماخوذ ہے اور اس کے معنیٰ منع کرنے کے ہیں اور لفظ بتۃٌ اَلْبَتَّۃُ سے ماخوذ ہے اور اس کے معنیٰ کاٹنے کے ہیں۔ اسی طرح بتلۃٌ بتلٌ سے ماخوذ ہے۔ اور معنیٰ ہیں جدا کرنا، کاٹنا۔ پس ثابت ہو گیا کہ مذکورہ الفاظ کنائی میں سے ہر ایک کے معنیٰ معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں صراحۃً استعمال کئے گئے ہیں۔ لہٰذا ان کو الفاظ کنائی میں شمار کرنا کیونکر جائز ہوگا۔

جواب:۔ اس سوال کا جواب احناف کی جانب سے یہ دیا گیا ہے کہ ان الفاظ کو الفاظِ کنائی کہنا مجازاً ہے حقیقۃً یہ الفاظ کنایہ کیلئے وضع نہیں کئے گئے ہیں۔ کیونکہ ان الفاظ کے معنیٰ معلوم ہیں ان میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے اور نہ ہی کوئی ابہام پایا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود یہ معلوم نہیں کہ بیوی کو انتِ بائنٌ کہنے کی صورت میں عورت کس چیز سے جدا ہے۔ آیا وہ مال سے جدا ہے یا کسی دوسری چیز سے جدا ہے۔ اسی وجہ سے ان الفاظ کو الفاظِ کنائیہ حقیقیہ کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ اور اس مشابہت کی بناء پر ان الفاظ کو الفاظِ کنایہ کہا گیا ہے۔ اس لئے اگر انتِ بائن کہنے کے وقت زوج نے نیت کی کہ تو مجھ سے جدا ہے تو کلام کی پوشیدگی رفع ہو جائے گی اور اس لفظ کے کہنے کی بناء پر شوہر جدائی پیدا کرنیوالی چیز پر عمل کرنیوالا بن گیا اور موجب جدائی انتِ بائن میں طلاقِ بائن ہے۔ لہٰذا عورت پر طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ اور اگر یہ الفاظ حقیقۃً کنایاتِ طلاق ہوتے تو جب شوہر اپنی بیوی کو انتِ بائن کہتا تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ اس نے انتِ بائن بول کر انتِ طالق مراد لیا ہے۔ اور انتِ طالق سے طلاقِ رجعی واقع ہوتی ہے۔ اس لئے انتِ بائن کہنے کی صورت میں انت طالق کے معنیٰ ہونیکی وجہ سے طلاقِ رجعی واقع ہونی چاہیئے اور اے احناف تم اس سے طلاق بائن مراد لیتے ہو۔

حاصل یہ کہ یہ الفاظ درحقیقت کنایات نہیں ہیں بلکہ ان کو مجازاً کنایات کہا جاتا ہے۔

وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِأَنَّ الْكِنَايَةَ مَا كَانَ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهِ مُسْتَتِرًا لَا مَعْنَاهُ اللُّغَوِيُّ وَهٰهُنَا كَذٰلِكَ فَإِنَّ الْبَائِنَ وَإِنْ كَانَ مَعْنَاهُ اللُّغَوِيُّ وَاضِحًا لٰكِنَّ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهِ مُسْتَتِرٌ وَهُوَ أَنَّهَا بَائِنٌ عَنِ الزَّوْجِ فَكَانَتْ كِنَايَاتٌ حَقِيْقَةً وَلِهٰذَا قَالُوْا إِنَّهَا كِنَايَاتٌ عَلٰى مَذْهَبِ عُلَمَاءِ الْبَيَانِ دُوْنَ الْأُصُوْلِ فَإِنَّ الْكِنَايَةَ عِنْدَهُمْ أَنْ يُذْكَرَ لَفْظٌ وَيُرَادُ بِهِ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعُ لَهُ لَا مِنْ حَيْثُ ذَاتِهِ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلٰى مَلْزُوْمِهِ كَمَا فِي طَوِيْلِ النِّجَادِ يُرَادُ بِهِ طُوْلُ النِّجَادِ لَا مِنْ حَيْثُ ذَاتِهِ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلٰى مَلْزُوْمِهِ الَّذِيْ هُوَ طُوْلُ الْقَامَةِ وَهٰهُنَا كَذٰلِكَ فَإِنَّ بَائِنًا مَحْمُوْلٌ عَلٰى مَعْنَاهُ لٰكِنْ لِيَنْتَقِلَ مِنْهُ إِلٰى مَلْزُوْمِهِ وَهُوَ الطَّلَاقُ بِصِفَةِ الْبَيْنُوْنَةِ عِنْدَ النِّيَّةِ وَهُوَ أَيْضًا لَا يَخْلُوْ مِنْ خَدْشَةٍ فَتَأَمَّلْ

ترجمہ اور اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کے معنیٰ مرادی پوشیدہ ہوں۔ نہ کہ معنیٰ لغوی اور یہاں بھی ایسا ہی ہے چنانچہ لفظ بائن کے اگرچہ لغوی معنیٰ واضح ہیں مگر مرادی معنیٰ پوشیدہ ہیں اور وہ یہ ہیں کہ عورت شوہر سے جدا ہے لہٰذا یہ کنایہ حقیقی ہے اسواسطے لوگوں نے کہا ہے کہ یہ لفظ علماء بیان کے مذہب کے مطابق الفاظ کنائی ہیں نہ کہ اصولیین کے نزدیک کیونکہ علماء بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس کے معنےٰ موضوع لہٗ مراد لئے جائیں بحیثیت ذات کے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ اس سے ذہن اس کے ملزوم کی جانب منتقل ہو جائے۔ جیسے لفظ طویل النجاد میں۔ طویل النجاد سے مراد پرتلے کا دراز ہونا ہے لیکن طویل النجاد اپنے معنےٰ نجاد پر اپنی ذات سے دلالت نہیں کرتا بلکہ اس حیثیت سے کہ ذہن طویل النجاد سے اس کے ملزوم کیطرف منتقل ہوتا ہے۔ اور وہ طول قامت ہے۔ (جس کا قد لمبا ہوگا اس کا بیر بھی لمبا ہوگا)۔ یہاں پر ایسا ہی ہے کیوں کہ بائن اپنے معنیٰ موضوع لہٗ پر محمول ہے لیکن اس واسطے کہ اس سے ذہن ملزوم کیطرف منتقل ہو اور وہ طلاق ہے جو صفت بینونت کے ساتھ متصف ہے۔ نیت کے پائے جانیکی صورت میں۔ مگر ان الفاظ کا علمائے بیان کے طریقہ پر کنائی ہونا محل غور ہے۔

تشریح **سابقہ جواب پر ایک اعتراض:** ۔ طلاق کے الفاظ کنایات کو کنایہ لبطور مجاز کے کہا جاتا ہے، حقیقت کے طور پر نہیں کہا جاتا۔ یہ قول صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ کنایہ کہتے ہیں جس کی مراد پوشیدہ ہو ظاہر نہ ہو مگر اس لفظ کے معنےٰ لغوی پوشیدہ نہ ہوں۔

چنانچہ یہاں پر یہی صادق آتا ہے۔ اس لئے کہ مثلاً بائن کے لغوی معنے جدا ہونے کے ہیں مگر اس کے مرادی معنے ظاہر نہیں ہیں بلکہ پوشیدہ ہیں۔ اس طرح پر کہ جب شوہر نے بیوی سے انت بائن کہا تو یہ معلوم ہوگیا کہ عورت شوہر سے جدا ہے مگر جدائی کے معنے پوشیدہ ہیں۔ آیا وہ مال سے جدا ہے، کمال سے جدا ہے، نکاح سے جدا ہے۔ بہر حال متعدد احتمالات ہیں اور مراد پوشیدہ ہے اس لئے ان الفاظ پر کنایہ کی تعریف صادق آتی ہے اس لئے یہ الفاظ حقیقۃً الفاظ کنائی ہیں نہ کہ مجازاً۔

چنانچہ علمائے اصول نے کہا یہ الفاظ علماء بیان کے نزدیک کنایات ہیں، علماء اصول کے مذہب کے مطابق کنائی الفاظ نہیں ہیں اس لئے کہ علماء بیان کے نزدیک کنایہ کی تعریف یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور معنی موضوع لہٗ اس سے مراد لئے جائیں اس حیثیت سے کہ وہ معنیٔ موضوع لہٗ سے اس کے معنی ملزوم کی جانب منتقل ہوتا ہو۔ مثال کے طور پر طویل النجاد ایک لفظ ہے جس کے موضوع لہٗ معنیٰ ہیں پرتلے کا طویل ہونا۔ اور پرتلے کا دراز ہونا اس حیثیت سے ہے کہ وہ اس کے ملزوم یعنی طویل القامت کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح بائن میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ لفظ بائن سے اس کے موضوع لہٗ معنے یعنی بینونت (جدا ہونا) مراد ہے مگر ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ بوقت نیت اس سے اس کے ملزوم یعنی طلاق کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ یہ الفاظ علمائے بیان کے مطابق حقیقۃً کنایہ ہیں۔ مگر اعتراضات سے خالی نہیں۔ اور یہ الفاظ مجازاً کنایہ نہیں ہیں؟

جواب:۔ احناف نے اس طویل اور اہم اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ بائن، بتۃ، بتلۃ وغیرہ الفاظ بینونت عن الزوج سے کنایہ ہیں اسلئے ان الفاظ سے بینونت کا پایا جانا ضروری ہوگا۔ یہ الفاظ طلاق سے کنایہ نہیں ہیں اور جب یہ الفاظ طلاق سے کنایہ نہیں ہیں۔ اور ان الفاظ کے معنے بھی طلاق کے نہیں اسلئے ان الفاظ کا کنایات الطلاق کہا جانا بطور مجاز کے ہوگا، حقیقۃً کنائی الفاظ نہ ہوں گے۔

اِلَّا اِعْتَدِّیْ وَ اسْتَبْرِئِیْ رَحِمَكِ وَاَنْتِ وَاحِدَةٌ اِسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهٖ حَتّٰی کَانَتْ بَوَائِنَ یَعْنِیْ اَنَّ الْفَاظَ الْکِنَایَاتِ کُلَّهَا بَوَائِنُ اِلَّا هٰذِهِ الْاَلْفَاظَ الثَّلٰثَةَ فَاِنَّهَا رَجْعِیَّةٌ لِاَجْلِ وُجُوْدِ لَفْظِ الطَّلَاقِ فِیْهَا تَقْدِیْرًا اَمَّا فِیْ قَوْلِهٖ اِعْتَدِّیْ فَلِاَنَّهٗ یَحْتَمِلُ اِعْتَدَادَ نِعْمَةِ اللّٰهِ عَلَیْهَا وَ یَحْتَمِلُ اِعْتِدَادَ الْحَیْضِ لِلْفَرَاغِ عَنِ الْعِدَّةِ فَاِذَا نَوٰی هٰذَا یَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِیُّ فَاِنْ کَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا یَثْبُتُ الطَّلَاقُ اقْتِضَاءً کَاَنَّهٗ الطَّلَاقُ وَتَجِبُ الْعِدَّةُ وَاِنْ کَانَتْ غَیْرَ مَدْخُوْلٍ بِهَا فَلَا عِدَّةَ عَلَیْهَا اَصْلًا فَیَجِبُ اَنْ یُجْعَلَ قَوْلُهٗ اِعْتَدِّیْ مُسْتَعَارًا عَنْ قَوْلِهٖ کُوْنِیْ طَالِقًا اَوْ طَلِّقِیْ فَقَدْ ذُکِرَ الْمُسَبَّبُ وَاُرِیْدَ بِهِ السَّبَبُ وَهُوَ جَائِزٌ اِذَا کَانَ الْمُسَبَّبُ مُخْتَصًّا بِالسَّبَبِ وَ الْاِعْتِدَادُ فِی الْاَصْلِ وَ بِالذَّاتِ مُخْتَصٌّ بِالطَّلَاقِ لِاَنَّهَا مَا شُرِعَتْ اِلَّا لِتَعَرُّفِ بَرَاءَةِ الرَّحِمِ۔

وَاَمَّا فِي الْاَمَةِ اِذَا اُعْتِقَتْ فَاِنَّمَا شُرِعَ عَلَيْهَا الْعِدَّةُ تَشْبِيهًا بِالطَّلَاقِ وَفِي الْمَوْتِ اِنَّمَا شُرِعَتْ لِاَجْلِ الْحِدَادِ فَلَا يَكُوْنُ فِي الْوَاقِعِ مِنَ الْعِدَّةِ وَلِهٰذَا شُرِعَتْ بِالْاَشْهُرِ دُوْنَ الْحَيْضِ ۔

ترجمہ مگر لفظ اعتدی (عدت شمار کر) استبرئی رحمک (اپنے رحم کو پاک کرلے) اور انت واحدۃ (تو ایک ہے)۔ مصنف کا یہ قول حتیٰ کانت بوائن سے استثناء ہے۔ لہٰذا الفاظ کنائی سب کے سب بائن ہیں مگر یہ تین الفاظ رجعی ہیں۔ کیونکہ ان میں لفظ طلاق بطور تقدیر موجود ہے۔ بہرحال لفظ اعتدی میں ایک احتمال یہ ہے کہ اللہ کی ان نعمتوں کا شمار کرنا مراد ہو جو اس پر ہیں۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ حیض کا شمار کرنا مراد ہو۔ عدت سے فارغ ہونے کے لئے۔ پس جب شوہر نے اس کی نیت کرلی تو طلاق رجعی واقع ہوگی پس اگر عورت مدخول بہا ہے تو طلاق اقتضاءً ثابت ہوگی۔ گویا شوہر نے کہا اعتدی لانی طلقتک (تو اپنی عدت شمار کر کیونکہ میں نے تجھ کو طلاق دے دی ہے) یا کہا کہ طلقی ثم اعتدی (پہلے تو طلاق واقع کر پھر عدت شمار کر) یا کونی طالقا ثم اعتدی (اولاً تو طلاق والی ہوجا پھر عدت شمار کر) تو طلاق واقع ہوگی اور عدت واجب ہوگی۔ اور عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو اس صورت میں اس پر عدت بالکل نہیں ہے۔ چنانچہ اس صورت میں واجب ہے کہ اس کے قول اعتدی کو مستعار لیا جائے کونی طالقا یا طلقی سے غرض مسبب (عدت) ذکر کیا گیا اور سبب (طلاق) مراد لیا گیا۔ اور یہ جائز ہے جبکہ مسبب اسی سبب کے ساتھ خاص ہو اور اعتداد اصل اور ذات دونوں حیثیت سے طلاق کیساتھ خاص ہے کیونکہ اعتداد کی مشروعیت رحم کی براءۃ معلوم کرنے کیلئے ہوئی ہے لیکن امۃ میں جب اس کو آزاد کردیا جائے تو اس کے لئے عدت اس لئے مشروع ہوئی تاکہ طلاق سے تشبیہ دی جاسکے۔ اور موت کی صورت میں باندی پر عدت (چار ماہ دس دن) صرف سوگ منانیکی غرض سے مشروع ہوئی ہے۔ لہٰذا فی الواقع عدت نہیں ہے۔ اسی واسطے موت کی عدت مہینوں سے شروع ہوئی حیض سے نہیں۔

تشریح الفاظ کنایہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔ اس مسئلے کو پہلے بالتفصیل ذکر کیا گیا ہے مگر یہ تین الفاظ اعتدی، استبرئی رحمک اور انت واحدۃ وہ الفاظ ہیں کہ جن سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اس وجہ سے کہ ان تینوں لفظوں میں طلاق کے معنے تقدیراً پائے جاتے ہیں اور لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اس لئے مذکورہ تینوں الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوگی جیسے لفظ اعتدی ہے۔ اس لفظ کے دو معنے ہیں۔ اول اللہ کے انعامات کو شمار کرلے۔ دوسرے معنی ہیں حیض کی مدت شمار کرلے اور دونوں میں سے جب شوہر دوسرے معنے کی نیت کرے گا تو اس سے رجعی طلاق واقع ہوگی۔

طلاق رجعی واقع ہونیکی وجہ :- کیونکہ عورت مدخول بہا ہے یا غیر مدخول بہا ہے۔ اگر مدخول بہا ہے تو اقتضاءً طلاق ثابت ہوگی کیونکہ شوہر نے اعتدی کہہ کر بیوی کو عدت گذارنیکا امر کیا ہے اور عدت طلاق کے بعد ثابت ہوتی ہے۔ اس لئے عدت کے حکم کو درست کرنے کے لئے اعتدی کہنے سے پہلے طلاق کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ اور تقدیر عبارت یہ ہوگی اعتدی لانی طلقتك (تو عدت گذار لے اس لئے کہ میں نے تجھ کو طلاق دیدی) بہر حال اعتدی سے پہلے یا بعد میں طلاق محذوف ہے۔ اور لفظ طلاق سے رجعی طلاق واقع ہوتی ہے۔ اس لئے اعتدی کہنے سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اور عورت اگر مدخول بہا ہے تو اس کے ذمہ عدت کا گذارنا واجب ہے۔ اور عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو اس پر عدت واجب نہ ہوگی۔

لفظ اعتدی کی تشریح :- اعتدی (تو عدت کے دن شمار کرلے) اس کی اصل یہ ہے۔ معنیٰ میں ہے طلقی کے یا کونی طالقًا کے (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے یا تو طلاق والی ہوجا) یعنی طلقی یا کونی طالقًا سے اس کو عاریت میں لے لیا گیا ہے اور اعتدی کا لفظ مجازاً کونی طالقًا کے معنٰی میں ہے۔

اگر کوئی اعتراض کرے کہ اعتدی کو انت طالق سے یا انتِ مطلقۃ سے مستعار کیوں نہیں لیا گیا؟ اس کا جواب یہ دیا جائے گا۔ اعتدی صیغہ امر کا ہے، انت طالق امر کا صیغہ نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اول انشاء اور دوسرا خبر ہے۔ لہٰذا مناسب ہوگا جیسے کونی طالقًا یا طلقی وغیرہ۔

مستعار لینے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں طلاق دینا سبب ہے اور عدت کا گذارنا اس کا مسبب ہے۔ اور یہاں مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے اسی کو استعارہ کہتے ہیں۔ لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ اعتدی کونی طالقًا یا طلقی کے معنٰی میں مجازاً استعمال کیا گیا ہے۔ اور کونی طالقًا طلاق کے لئے صریح ہے جس سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہٰذا لفظ اعتدی سے بھی طلاق رجعی واقع ہونا چاہئے مگر عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اور چونکہ غیر مدخول بہا عورت پر عدت واجب نہیں ہوتی اس لئے جو طلاق بھی اس پر واقع ہوگی وہ بائنہ ہو جائے گی اسی وجہ سے یہاں پر بھی غیر مدخول بہا عورت بائنہ ہو جائے گا۔

عدت بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہے :- عدت کی مشروعیت براءۃ رحم کیلئے ہوئی ہے۔ اور باندی جب آزاد ہوتی ہے تو آزاد ہونے کے بعد نکاح کرنے سے پہلے بھی عدت ضروری ہے اس کا مقصد بھی براءۃ رحم ہی ہے کیونکہ حریت کو طلاق کے ساتھ مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ اور موت کی صورت میں عورت پر عدت کا وجوب سوگ منانے کی غرض سے ہوا ہے اس لئے واقعی یہ عدت نہیں ہے۔ چنانچہ اس کی عدت مہینوں سے شمار کی جاتی ہے نہ کہ حیض سے۔

وَاَمَّا فِيْ قَوْلِهٖ اسْتَبْرِئِيْ رَحِمَكِ فَلِاَنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ طَلَبُ بَرَاءَةِ الرَّحِمِ لِاَجْلِ الْوَلَدِ اَوْلِنِكَاحِ زَوْجٍ اٰخَرَ فَاِذَا نَوٰى هٰذَا يَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ فَاِنْ كَانَتْ مَدْخُوْلًا

بِهَا فَكَأَنَّهُ قَالَ كُونِي طَالِقًا ثُمَّ اسْتَبْرِئِي رَحِمَكِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَدْخُولًا بِهَا يَكُونُ قَوْلُهُ اسْتَبْرِئِي رَحِمَكِ مُسْتَعَارًا مِنْ قَوْلِهِ كُونِي طَالِقًا عَلَى نَحْوِ كُلِّ مَا مَرَّ فِي اعْتَدِّي وَأَمَّا أَنْتِ وَاحِدَةٌ فَلِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ أَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَةً وَاحِدَةً فَإِذَا نَوَى هٰذَا فَيَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ وَلِهٰذَا قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّهُ إِنْ قُرِئَ وَاحِدَةٌ بِالرَّفْعِ لَمْ تَطْلُقْ قَطُّ لِأَنَّ مَعْنَاهَا مُنْفَرِدَةٌ عَنْ قَوْمِكِ وَإِنْ قُرِئَ وَاحِدَةً بِالنَّصْبِ يَقَعُ الطَّلَاقُ الْبَتَّةَ لِأَنَّ مَعْنَاهَا أَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَةً وَاحِدَةً وَإِنْ قُرِئَ بِالْوَقْفِ فَيَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ فَإِنْ نَوَى تَقَعُ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَلٰكِنَّ الْأَصَحَّ أَنْ لَا اعْتِبَارَ لِلْإِعْرَابِ لِأَنَّ الْعَوَامَّ لَا يُمَيِّزُونَ عَنْ وُجُوهِ الْإِعْرَابِ فَعَلَى كُلِّ حَالٍ يَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ أَمَّا فِي الْوَقْفِ وَالنَّصْبِ فَظَاهِرٌ أَنَّهُ يَصِحُّ مَعْنَى الطَّلَاقِ بِالنِّيَّةِ وَأَمَّا فِي الرَّفْعِ فَلِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ أَنْتِ ذَاتُ طَلْقَةٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ حُذِفَ الْمُضَافُ وَأُقِيمَ الْمُضَافُ إِلَيْهِ مَقَامَهُ۔

ترجمہ اور بہر حال اس کے قول استبرئی رحمک تو اپنے رحم کو پاک کرلے۔ تو اس وجہ سے کہ شوہر رحم سے براءۃ کا مطالبہ کر رہا ہے بچے کیلئے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ رحم پاک کرنے کی طلب دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے لئے ہو۔ پس جب شوہر اس لفظ سے دوسرے معنٰی کی نیت کرے تو طلاق رجعی واقع ہو جائے گی کیونکہ یہ عورت مدخول بہا تھی پس گویا شوہر نے کہا کونی طالقا ثم استبرئی رحمک، اول تو طلاق والی ہو جا پھر اپنے رحم کو پاک کرلے؛ عورت اگر مدخول بہا نہ ہو تو اس کا قول استبرئی رحمک مستعار ہوگا کونی طالقا سے اسی طریقہ پر جیسا کہ اعتدی میں پہلے گذر چکا ہے۔ اور بہر حال انتِ واحدۃ یہ لفظ بھی کئی احتمال رکھتا ہے۔ ایک معنٰی یہ ہیں کہ تو اپنی قوم میں ایک ہے یا تو میرے نزدیک ایک ہے جمال میں یا مال میں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ انت طالق طلقۃ واحدۃ (تو مطلقہ ہے ایک طلاق سے) پس جب شوہر اس کی نیت کرے تو طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے کہا ہے کہ اس مثال میں جب واحدۃٌ رفع کے ساتھ پڑھا جائے تو طلاق ہرگز واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس کے معنٰی ہیں تو اپنی قوم میں منفرد عورت ہے اور واحدۃً نصب کے ساتھ پڑھا جائے تو البتہ طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں جملہ کے معنٰی ہو جائیں گے انت طالق طلقۃً واحدۃً (تو مطلقہ ہے ایک طلاق سے) اور اگر واحدہ وقف کے ساتھ پڑھا جائے تو اس صورت میں نیت کی احتیاج ہوگی۔ پس اگر شوہر نے طلاق کی نیت کی ہے تو طلاق رجعی واقع ہو جائے گی ہمارے نزدیک۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی۔ مگر صحیح بات یہ ہے کہ اعراب کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ عوام الناس اعراب کے اقسام کو نہیں جانتے۔ لہٰذا ہر حالت میں نیت کی احتیاج ہوگی۔ بہر حال وقف اور نصب کی حالت میں تو ظاہر ہے کہ طلاق کے معنٰی نیت سے صحیح ہوتے ہیں۔ اور رفع والی صورت میں تو اس کا بھی احتمال ہے کہ

اس کے معنیٰ انتِ ذاتَ طلقۃٍ واحدۃٍ کے ہوں۔ پھر مضاف کو حذف کردیا گیا ہو اور مضاف الیہ کو اسکی جگہ قائم کردیا گیا ہو۔

تشریح جن الفاظ کے کہنے سے عورت پر طلاق رجعی واقع ہوتی ہے ان میں سے دوسرا لفظ استبرئی رحمک ہے۔ (تو اپنے رحم کو بری کرلے صاف کرلے) اس وجہ سے کہ استبرئی رحمک کے دو معنے ہیں۔ اول معنیٰ رحم کی صفائی اس لئے کی جائے تاکہ اس میں بچہ کا نطفہ ڈالا جائے۔ اور شوہر کا مقصد یہ ہو کہ وہ بیوی سے کہنا چاہتا ہے کہ تو حیض سے اپنے رحم کو صاف کرلے تاکہ میں تجھ سے جماع کروں اور اس کے ذریعہ بچہ کی پیدائش ہو۔

استبرئی رحمک کے دوسرے معنیٰ یہ ہیں کہ شوہر کا مقصد اس لفظ کے کہنے سے یہ ہو کہ اگلے نکاح (دوسرے شوہر سے نکاح) کرنے کے لئے تو اپنے رحم کو صاف کرلے۔ چونکہ میں نے تجھے طلاق دیدی ہے۔

استبرئی رحمک اپنے اندر ان دونوں معانی کا احتمال رکھتا ہے اور جب شوہر نے ان میں سے کسی ایک معنیٰ کی نیت کرلی تو بیوی پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ لہٰذا عورت اگر مدخول بہا ہے تو عبارت کی اصل یہ ہوگی "کونی طالقاً ثم استبرئی رحمکِ" تو طلاق والی ہوجا اس کے بعد دوسرے سے نکاح کیلئے اپنے رحم کو صاف کرلے۔

اور عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو استبرئی رحمک کے معنے یہ ہوں گے کہ یہ لفظ کونی طالقاً سے مستعار لیا گیا ہے جس طرح اعتدی میں ایسا کیا گیا تھا۔ اور لفظ طلاق سے عورت پر طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اس لئے استبرئی رحمک کہنے سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

انتِ واحدۃ کی تفصیل :۔ اس لفظ کے کہنے پر بھی عورت پر طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ مگر اس لفظ کے بھی کئی احتمال ہیں۔ اول معنیٰ "انتِ واحدۃ عند قومکِ" تو اپنی قوم میں ایک ہے۔ اس سے عورت کے حسن وخوبی کی تعریف کرنا مقصود ہے۔ دوسرے معنے انت واحدۃ عندی فی الکمال والمال والجمال تو میرے نزدیک کمال، جمال اور مال میں ایک ہے۔ یعنی تمام عورتوں میں تو اپنے حسن وجمال کے لحاظ سے مجھ کو پسند ہے۔ تیسرے معنے انت طالق طلقۃ واحدۃ۔ تو ایک طلاق والی ہے۔ شوہر جب ان آخری معنے کی نیت کریگا تو عورت پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں طلاق کا لفظ صراحت سے ذکر کیا گیا ہے۔ اور جب طلاق کا لفظ صراحت سے مذکور ہو تو اس صورت میں طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔

انھیں متعدد احتمالات کیوجہ سے بعض علماء نے کہا ہے کہ لفظ واحدۃٌ اگر مرفوع پڑھا جائے تو عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ واحدۃ بالرفع پڑھنے کی صورت میں معنے ہوں گے کہ تو حسن وجمال میں ایک ہے اور حسن وجمال کے اظہار کرنے سے عورت پر طلاق واقع نہیں ہوتی۔ لہٰذا انت واحدۃٌ

کہنے سے طلاق ہی واقع نہ ہوگی۔
اور اگر انتِ واحدۃً بالنصب پڑھا جائے تو البتہ طلاق واقع ہوگی۔ اس وجہ سے کہ نصب پڑھنے کی صورت میں تقدیرِ عبارت یہ ہوگی" انت طالق طلقةً واحدةً" (تو ایک طلاق والی ہے) اس عبارت میں طالق موصوف اور واحدۃً صفت ہے۔ یعنی واحدۃ کا موصوف صریح طلاق ہے۔ اس لئے صریح طلاق دینے کی وجہ سے ایک طلاقِ رجعی واقع ہوتی ہے۔
انت واحدۃ۔ اور اگر واحد کے لفظ کو وقف کے ساتھ پڑھا جائے یعنی سکون کے ساتھ پڑھا جائے تو اس لفظ کے معنے نیت کے محتاج ہوں گے۔ اگر شوہر نے طلاق کی نیت کی ہے تو عورت پر ایک طلاقِ رجعی واقع ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔
انتِ واحدۃ میں فاضل شارحؒ نے فرمایا کہ واحدۃ کے اعراب کا اعتبار نہیں ہے، عوام الناس اعراب کی اقسام سے واقف نہیں ہوتے نہ اعراب میں امتیاز ہی کر پاتے ہیں اس لئے شوہر نصب و رفع و وقف جو اعراب بھی پڑھے ہر حالت میں نیت کی ضرورت ہوگی)۔ وقف اور نصب کی صورت میں طلاق کی نیت اگر کی گئی تو طلاق کے معنے کا ظاہر ہونا اوپر معلوم ہو چکا ہے اور بصورت رفع یہ تاویل کی جائے گی کہ عبارت کی اصل انت ذات طلقۃ واحدۃ۔ اس سے مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کی جگہ قائم کر دیا۔ مگر شارح کیلئے مناسب یہ تھا کہ وہ یوں فرماتے۔ اس عبارت سے ذات کو یعنی مضاف کو اور طلقۃ یعنی مضاف الیہ کو حذف کر کے مضاف الیہ کی صفت کو اس کی جگہ قائم کر دیا گیا ہے۔

وَالاَصلُ فِی الکلامِ الصَّرِیحُ فَفِی الکنایۃِ ضربُ قصورٍ لِاَنَّہَا تحتاجُ اِلَی النِّیَّۃِ اَوْ دَلَالَۃِ الحالِ بخلافِ الصَّرِیحِ وَیظہرُ ھٰذَا التفاوتُ فیمَا یُدرَأُ بالشبہاتِ وَھو الحدودُ وَ الکفاراتُ فَاِنَّہا لَا تَثبتُ بالکنایۃِ کَمَا اِذَا اَقرَّ عَلٰی نفسہٖ بِاَنّی جَامَعتُ فلانۃً جِمَاعًا حَرَامًا لَا یجبُ علیہِ حدُّ الزنا وَکذا اِذا قالَ لِاٰحدٍ جَامَعتَ فلانۃً لَا یجبُ علیہِ حدُّ القذفِ مالم یقُلْ نکتَہَا اَوْ زَنیتَ بِہَا وَکذا اِذا قالَ لِاٰخرَ زَنیتَ فقالَ صَدَقتَ حدَّ الزنا لَانہٗ یحتملُ اَن یکونَ معنَاہُ صَدَقتَ قبلَ ذٰلکَ فلم کذبتَ الاٰنَ بخلافِ مَا اِذا قذفَ رجُلًا بالزنا فقالَ الاٰخرُ ھو کمَا قلتَ یُحدُّ ھٰذا المصدِّقُ حدَّ القذفِ لِاَنَّ کافَ التشبیہِ یوجِبُ العمومَ فِی جمیعِ مَا وَصَفَ بہٖ فبطل کونُہٗ کنایۃً

ترجمہ اور اصل کلام میں صریح ہے کیونکہ کنایہ میں کسی قدر قصور ہے کیونکہ کنایہ نیت کا محتاج ہوتا ہے یا دلالتِ حال کا بخلاف صریح کے اور فرق ان چیزوں میں ظاہر ہوتا ہے جو

محض شبہات میں دور کئے جاتے ہیں اور وہ حدود اور کفارات ہیں اس لئے کہ یہ دونوں کنایہ سے ثابت نہیں ہوتے جیسے جب کسی شخص نے اپنے نفس پر اقرار کیا کہ میں نے فلاں عورت سے جماع حرام (زنا) کیا ہے۔ تو اس پر حد زنا جاری نہ ہوگی۔ اور اسی طرح جب کسی شخص نے کسی کے بارے میں کہا کہ جامعت فلانۃ تونے فلاں عورت سے جماع کیا ہے۔ تو عیب لگانیوالے پر حد قذف جاری نہیں کی جائے گی جب تک یہ شخص نکتہا یا زنیت بہا نہ کہے (تونے اس سے بدکاری کی، تونے اس سے زنا کیا ہے) اور اسی طرح جب ایک شخص نے دوسرے سے کہا زنیتَ (تونے زنا کیا ہے) تو اس نے جواب میں کہا صدقتَ (تونے سچ کہا ہے) تو حد زنا جاری نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ یہ کلام احتمال رکھتا ہے کہ صدقتَ قبلَ ذٰلکَ (تونے اس سے پہلے سچ کہا تھا) فلِمَ کذبتَ الاٰن (تونے اب جھوٹ کیوں کہا) بخلاف اس صورت کے کہ کسی نے کسی شخص کو زنا کی تہمت لگائی تو تیسرے نے جواب میں کہا ھُوَ کما قلتَ (وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تونے کہا) تو اس تصدیق کرنیوالے پر تیسرے شخص کے اوپر حد قذف جاری کی جائے گی۔ کیونکہ کاف تشبیہ عموم کو واجب کرتا ہے ان تمام چیزوں میں جو اس سے متصف ہوتی ہوں اس لئے اس کا کنائی ہونا باطل ہے۔

تشریح

کلام میں اصل صریح ہے:۔ ماتن نے صریح و کنایہ کو بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ کلام میں صریح اصل ہے۔ اور غیر صریح یعنی کنایہ خلاف اصل ہے۔ اس وجہ سے کہ کلام کنایہ سے سمجھنے سمجھانے میں تقصیر ہوتی ہے۔ کیونکہ کلام کنائی مقصود کی دلالت میں نیت کا محتاج ہوتا ہے جبکہ صریح میں اس کی حاجت نہیں ہے۔

صریح اور کنایہ کے مابین فرق:۔ ماتن نے فرمایا کہ ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ ان حدود اور کفارات میں ظاہر ہو جائے گا، جو شبہہ کی بناء پر ختم ہو جاتے ہیں جیسے ایک آدمی نے اقرار کیا کہ اس نے فلاں عورت کے ساتھ حرام طریقہ پر جماع کیا ہے تو اس پر زنا کی حد جاری نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ حد زنا کا وجوب زنا کے اقرار کرنے پر واجب ہوتا ہے اور اس جگہ اس نے جامعتُ کہا ہے۔ اور جامعتُ کا لفظ زنا کے معنیٰ میں صریح نہیں ہے اور احتمال ہے کہ اس نے جماع یعنی مباشرت فاحشہ کا ارادہ کیا ہو۔ اس لئے جماع کا لفظ زنا کے معنیٰ میں صریح نہیں رہا بلکہ کنایہ ہوگیا اور کنایہ سے حد زنا ثابت نہیں ہوتی اسلئے جامعتُ کے لفظ سے زنا کا اقرار کرنے پر حد زنا واجب نہ ہوگی۔

دوسری مثال:۔ ایک شخص نے دوسرے شخص کے بارے میں کہا جامعتَ فلانۃً تونے فلاں اجنبیہ عورت سے جماع کیا ہے۔ تو اس کہنے والے پر حد قذف واجب نہ ہوگی جب تک وہ یہ نہ کہے کہ تونے بدکاری کی ہے، یا یہ نہ کہے کہ تونے زنا کیا ہے۔

تیسری مثال:۔ ایک شخص نے دوسرے کو مخاطب کرکے کہا کہ تونے فلاں عورت سے زنا کیا ہے۔ یہ سنکر مخاطب نے کہا کہ تونے سچ کہا ہے۔ تو اس صورت میں بھی مخاطب پر حد زنا واجب نہ ہوگی۔

کیونکہ اس کلام کے دو معنی ہیں (۱) تو نے سچ کہا ہے۔ یعنی اس نے زنا کا اقرار کر لیا ہو (۲) متکلم نے مخاطب سے کہا ہو کہ تو اب تک تو سچ بولا کرتا تھا، آج کیا ہوا کہ تو جھوٹ بول رہا ہے۔ اس صورت میں زنا کا اقرار نہیں بلکہ مخاطب کی جانب سے متکلم کے قول کی تردید ہوگی۔ دونوں احتمالات کی بناء پر مخاطب کے اوپر حدِ زنا واجب نہ ہوگی۔

ایک شخص نے دوسرے شخص کو زنا کی تہمت لگائی اور ایک تیسرے شخص نے بطور گواہی کے کہا ہو کما قلت وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تو نے اس کو کہا ہے تو اس صورت میں گواہ پر حدقذف جاری کی جائے گی۔ اس لئے کہ کما قلت میں حرف کاف برائے تشبیہ ہے اور کافِ تشبیہ عموم کا فائدہ دیتا ہے ان تمام اشیاء میں جو اس سے متصف ہوتی ہیں اس لئے اس کا کنایہ ہونا، ختم ہونا اور صریح ہونا ثابت ہو گیا۔ حد قذف چونکہ صریح سے واجب ہوتی ہے اس لئے ھو کما قلت کہنے سے گواہ پر حد قذف جاری ہوگی۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِي التَّقْسِيمِ الرَّابِعِ فَقَالَ وَ اَمَّا الْاِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَلُ بِظَاهِرِ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهٗ اِنَّمَا عَدَّ الْاِسْتِدْلَالَ مِنْ اَقْسَامِ النَّظْمِ تَسَامُحًا لِاَنَّهٗ فِعْلُ الْمُسْتَدِلِّ وَالَّذِيْ هُوَ مِنْ اَقْسَامِ الْكِتَابِ هُوَ ذَاتُ عِبَارَةِ النَّصِّ وَ مَا ثَبَتَ بِهٖ هُوَ الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ الْاِسْتِدْلَالُ هُوَ الْاِنْتِقَالُ مِنَ الْاَثَرِ اِلَى الْمُؤَثِّرِ اَوْ بِالْعَكْسِ وَ الْاَخِيْرُ هُوَ الْمُرَادُ هٰهُنَا وَالنَّصُّ هُوَ عِبَارَةُ الْقُرْاٰنِ اَعَمُّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ نَصًّا اَوْ ظَاهِرًا اَوْ مُفَسَّرًا اَوْ خَاصًّا وَ هٰذَا الْاِطْلَاقُ شَائِعٌ فِيْ عُرْفِ الْفُقَهَاءِ مِنْ غَيْرِ نَكِيْرٍ وَ لِذَا جَاءَ فِي التَّعْرِيْفِ بِقَوْلِهٖ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهٗ دُوْنَ مَا سِيْقَ النَّصُّ لَهٗ وَالْعَمَلُ هُوَ عَمَلُ الْمُجْتَهِدِ اَعْنِي الْاِسْتِنْبَاطَ دُوْنَ عَمَلِ الْجَوَارِحِ فَيَصِيْرُ حَاصِلُ الْمَعْنٰى وَ اَمَّا انْتِقَالُ الذِّهْنِ مِنْ عِبَارَةِ الْقُرْاٰنِ اِلَى الْحُكْمِ فَهُوَ اسْتِنْبَاطُ الْمُجْتَهِدِ مِنْ ظَاهِرِ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهٗ وَالْمُرَادُ مِنْ هٰذَا السَّوْقِ اَعَمُّ مِمَّا يَكُوْنُ فِي النَّصِّ فَاِنَّ السَّوْقَ فِي النَّصِّ مَا يَكُوْنُ مَقْصُوْدًا اَصْلِيًّا وَ فِيْ عِبَارَةِ النَّصِّ مَا كَانَ مَقْصُوْدًا اَصْلِيًّا اَوْ لَا فَاِذَا تَمَسَّكَ اَحَدٌ لِاِبَاحَةِ النِّكَاحِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ كَانَ عِبَارَةَ النَّصِّ وَ اِنْ لَّمْ يَكُنْ نَصًّا فِيْهِ بَلْ ظَاهِرًا بِخِلَافِ الْعَدَدِ فَاِنَّهٗ نَصٌّ فِيْهِ۔

ترجمہ پھر مصنفؒ نے تقسیم رابع شروع فرمائی چنانچہ فرمایا اور بہر حال استدلال بعبارۃ النص پس یہ عمل کرنا ہے اس کے ظاہر پر جس کیلئے بالقصد کلام کو لایا گیا ہے۔ مصنفؒ نے استدلال کو اقسام نظم میں بطور مسامحت شمار کیا ہے کیونکہ یہ مستدل کا فعل ہے۔ اور وہ جو کتاب کی اقسام میں داخل ہے وہ ذاتِ عبارۃ النص ہے اور وہ چیز جو اس حکم سے ثابت ہو وہ حکم ہے جو عبارۃ النص سے ثابت ہے اور

استدلال اثر سے مؤثر کیطرف انتقال کو کہتے ہیں اور اس کے برعکس کو بھی۔ اور اخیر ہی یہاں مراد ہے (یعنی مؤثر سے اثر کی جانب انتقال کرنا) اور نص عبارۃ القرآن کا نام ہے۔ عام ہے کہ نص ہو یا ظاہر یا مفسر یا خاص ہو اور یہ اطلاق فقہاء کی اصطلاح میں شائع ہے بغیر کسی نکیر کے۔ اسی وجہ سے تعریف میں مصنفؒ نے ماسیق الکلام لہٗ فرمایا ماسیق النص لہٗ نہیں فرمایا۔ اور عمل سے مراد مجتہد کا فعل ہے یعنی استنباط کرنا۔ اعضاء بدن کا عمل مراد نہیں ہے۔ حاصل مطلب یہ نکلا کہ عبارۃ القرآن سے ذہن کا حکم کی جانب انتقال کرنا استنباط ہے جو مجتہد ماسیق الکلام لہٗ کے ظاہر سے کرتا ہے اور اس سوق کلام سے مراد عام ہے کہ وہ نص میں ہو۔ اسلئے کہ سوق فی النص کا مطلب یہ ہے کہ جو نص کا مقصود اصلی ہو۔ اور عبارۃ النص نام ہے جو مقصود اصلی ہو یا مقصود اصلی نہ ہو۔ پس جب کسی شخص نے نکاح کی اباحت کو اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے کہ فانکحوا ما طاب لکم (پس تم اپنی پسندیدہ عورتوں سے نکاح کرو) تو یہ عبارۃ النص ہوگا اگرچہ آیت مذکورہ اس میں نص نہیں ہے بلکہ نص سے ظاہر ہے بخلاف بیان تعداد نکاح کے کہ یہ آیت اس مسئلہ میں نص ہے۔

تشریح **چوتھی تقسیم کا بیان**:۔ اس تقسیم میں چار اقسام کو ذکر فرمایا ہے۔ اول: عبارۃ النص سے استدلال کرنا۔ دوم: اشارۃ النص سے استدلال کرنا۔ سوم: جو حکم دلالۃ النص سے ثابت ہو اس سے استدلال کرنا۔ چہارم: اقتضاء النص سے جو حکم ثابت ہو اس سے استدلال کرنا۔

عبارۃ النص سے استدلال یعنی قرآن مجید کی عبارت کو دلیل کے طور پر پیش کرنا اور اس کے ظاہر پر عمل کرنا جس کیلئے کلام کو لایا گیا ہے۔ انما عد الاستدلال الخ۔ سوال یہ ہے کہ استدلال کو نظم کی قسموں میں شمار کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ استدلال دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ذہن کا اثر سے مؤثر کی جانب توجہ کرنا جیسے دھواں دیکھ کر آگ کی جانب عقل کا منتقل ہونا۔ اس کا دوسرا نام استدلال من المعلول الی العلۃ ہے۔ کیونکہ مذکورہ بالا مثال میں دھواں معلول ہے اور آگ اس کی علت ہے۔ اور معلول کو دیکھ کر علت پر استدلال کیا گیا ہے۔ استدلال کا دوسرا طریقہ مؤثر سے اثر کی جانب ذہن کا منتقل ہونا۔ مذکورہ بالا مثال میں آگ کو دیکھ کر دھویں کی جانب عقل کا منتقل ہونا۔ اس کو استدلال من العلۃ الی المعلول کہا جاتا ہے۔ اس میں آگ کو دیکھ کر دھویں کے وجود پر استدلال کیا جاتا ہے۔ اس مقام پر استدلال کی یہ دوسری قسم مراد ہے۔ کیونکہ مجتہد دلائل سے احکام کو ثابت کرتا ہے اور یہ بات دلیل سے حکم کیطرف منتقل ہونے میں حاصل ہوتی ہے معلوم ہوا اس جگہ یہی دوسری قسم مراد لی گئی ہے۔ اور دلائل سے احکام کا اثبات مجتہد کا کام ہے اور مجتہد کا فعل از قسم نظم نہیں ہے اس لئے استدلال کو نظم کی قسموں میں ذکر کرنا بھی درست نہیں ہے۔ اسی مفہوم کو مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ استدلال کو نظم کے اقسام میں مسامحۃً شمار کیا گیا ہے۔ اسوجہ سے استدلال مجتہد کا فعل ہے اور قسم جس کا تعلق کتاب اللہ سے ہے وہ بنفسہٖ عبارۃ النص ہے۔

اور اس سے ثابت شدہ حکم کو حکم ثابت بعبارۃ النص کہتے ہیں۔
جواب اس کا یہ دیا گیا ہے کہ اس جگہ مصنفؒ نے استدلال کو مجازاً نظم کی اقسام میں شمار کیا ہے۔ اسی وجہ سے مجتہد کا فعل بھی تو نظم کیطرف ہوتا ہے اس لئے مجازاً اس استدلال کو نظم کی قسموں میں شمار کیا گیا ہے۔
شارحؒ نے کہا: اس جگہ نص سے وہ نص مراد نہیں ہے جس کو متقابلات میں ذکر کیا گیا ہے۔ اس جگہ نص بول کر الفاظِ قرآن اور قرآن مجید کی عبارت مراد ہے۔ اور الفاظِ قرآن خواہ بصورت نص ہوں یا بصورت ظاہر ہوں اور چاہے وہ مفسر کی صورت میں ہوں اور نص بول کر قرآن کے الفاظ مراد لینا حضرات فقہاء کی اصطلاح میں بہت مشہور بات ہے۔ اور نص سے چونکہ الفاظِ قرآن مراد لئے گئے ہیں۔ اس وجہ سے اس کی تعریف ماسیق الکلام لاجلہ سے کی گئی ہے، اور ماسیق النص لاجلہ نہیں کیا گیا ہے۔ اور عمل سے مجتہد کا عمل مراد ہے یعنی شریعت کے اصول کے ذریعہ شرعی مسائل کا استنباط کرنا۔ یہاں جسم کے اعضاء کا فعل و عمل مراد نہیں ہے۔
شارحؒ نے فرمایا: ماسیق الکلام لہ میں مسوق کے معنیٰ عام ہیں، ایک سوق نص میں ہوتا ہے وہ مقصود ہوتا ہے۔ دوسرا سوق عبارۃ النص میں ہوتا ہے۔ وہ اگرچہ مقصود تو ہوتا ہے مگر مقصود اصلی ہو یا غیر اصلی دونوں کو شامل ہے۔ جیسے کسی نے نکاح کو جائز اور مباح ثابت کرنے کیلئے قرآن کی عبارت فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنیٰ وثلاث ورباع سے استدلال کیا تو اس کو عبارۃ النص کہیں گے۔ اسی لئے اس سے اباحت نکاح کا بیان اگرچہ مقصود اصلی نہیں ہے مگر مقصود تو بہر حال ہے۔ اباحت نکاح کے باب میں یہ قول ظاہر ہوگا نہ کہ نص۔ البتہ اس آیت میں چونکہ عدد کا بیان کرنا مقصود اصلی ہے۔ اس لئے بیانِ عدد میں یہ آیت نص ہوگی۔

وَاَمَّا الاستدلال باشارۃ النصّ فھو العمل بما ثبت بنظمہ لغۃً لکنّہ غیر مقصود ولاسیق لہ النصّ ولیس بظاھرٍ من کلّ وجہٍ فقولہ بنظمہ شاملٌ للعبارۃ والاشارۃ ولکن تخرج بہ دلالۃ النصّ لانّہ لیس بثابتٍ بالنظم بل بمعنی النظم وقولہ لغۃً یخرج بہ المقتضی لانّہ لیس بثابتٍ لغۃً بل شرعًا اوعقلاً وقولہ لکنّہ غیر مقصودٍ ولاسیق لہ النصّ تخرج بہ العبارۃ لانھا مقصودۃٌ مسوقۃٌ وقولہ لیس بظاھرٍ من کلّ وجہٍ زیادۃ تاکیدٍ فی اخراج العبارۃ وتوضیحٌ للتعریف وان لم یکن محتاجًا الیہ یعنی انّہ ظاھرٌ من وجہٍ دون وجہٍ کما اذا رأی الانسان انسانًا بقصد نظرہ ومع ذلک یری من کان عن یمینہ وشمالہ بموق عینہ من غیر التفاتٍ وقصدٍ فالاول بمنزلۃ العبارۃ والثانی بمنزلۃ الاشارۃ

کقولہ تعالیٰ وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن مثال للعبارۃ والاشارۃ معًا وضمیر ھن راجع الی الوالدات المذکورۃ فی قولہ تعالیٰ والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین فان کان المراد بہ ایجاب نفقتھا وکسوتھا لاجل انھا زوجتہ ومنکوحتہ فلا مضایقۃ فیہ وان کان لاجل انھا مرضعۃ لولدہ یحمل علی انھن مطلقات منقضیۃ عدتھن وعلی کل تقدیر سیق لاثبات النفقۃ وفیہ اشارۃ الی ان النسب الی الآباء لان المعنی وعلی الذی ولد الولد لاجلہ رزق الوالدات وکسوتھن فالنسبۃ الیہ بلام الاختصاص یعرف بہ ان الاب ھو الذی اختص بھذہ النسبۃ بخلاف لفظ الوالد والاب فانہ لا یدل علی ھذا المعنی اذ لیس فیہ لام الاختصاص وکذا یشیر ھذا الی ان للاب حق التملک فی مال ولدہ عند الحاجۃ لانہ مملوکہ والی انہ لا یشارک الوالد احد فی نفقۃ ولدہ کما لا یشارکہ فی ھذہ النسبۃ احد علی ما فصلنا کل ذلک فی التفسیر الاحمدی۔

ترجمہ

اور بہرحال اشارۃ النص سے استدلال تو وہ عمل کرنا ہے جو نظم قرآن سے ثابت ہو باعتبار لغت کے لیکن وہ عبارت کا مقصود نہیں ہوتا اور نہ اس کے لئے کلام ہی لایا جاتا ہے اور وہ معنے پورے طور پر ظاہر بھی نہیں ہوتے۔ پس مصنف کا قول "بنظمہ" عبارۃ النص، اشارۃ النص دونوں کو شامل ہے مگر اس سے دلالۃ النص خارج ہو گیا کیونکہ وہ نظم نص سے ثابت نہیں ہوتا، بلکہ معنی نظم سے ثابت ہوتا ہے اور اس کا قول لغۃً اس قید سے اقتضاء النص خارج ہو گیا۔ کیونکہ مقتضیٰ لغۃً ثابت نہیں ہوتا بلکہ وہ شرعًا یا عقلًا ثابت ہوتا ہے اور اس کا قول "لکنہ غیر مقصود" ولا سیق لہ النص" ان دونوں قیود سے عبارۃ النص خارج ہو گئی۔ اس لئے کہ عبارۃ النص کلام کا مقصود ہوتا ہے اور اس کے لئے کلام لایا جاتا ہے اور اس کا قول لیس بظاہر من کل وجہ" کی قید سے کسی چیز کو خارج کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ مزید تاکید کیلئے اضافہ کیا گیا ہے اور تعریف کی توضیح مقصود ہے اگرچہ اس کی احتیاج نہ تھی یعنی یہ کہ وہ من وجہ ظاہر اور من وجہ ظاہر نہ ہو جیسے جب ایک شخص نے کسی انسان کو قصدًا اپنی نظر سے دیکھا اور اس کے ساتھ ساتھ اس شخص کو بھی دیکھ لیتا ہے جو اس کی داہنی جانب یا بائیں جانب میں ہو اپنی آنکھ کے کناروں سے بغیر نگاہ پھیرے اور بغیر کسی قصد وارادہ کے دیکھ لیتا ہے۔ شخص اول بمنزلہ عبارت کے ہے دوسرا اشارہ کے درجہ میں ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن یعنی باپ پر ان کے کھلانے اور پہنانے کی ذمہ داری ہے۔ یہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں کی مثال ہے۔ اور ہُنّ ضمیر والدات کیطرف راجع ہے جن کا ذکر اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے والوالدات یرضعن اولادھن حولین (مائیں اپنی

اولاد کو دو سال مکمل دودھ پلائیں) پس اگر اس آیت سے مراد بیوی کا نفقہ اور کپڑا واجب کرنا ہے اس وجہ سے کہ وہ اس کی بیوی اور منکوحہ ہے تو اس میں کوئی حرج کی بات نہیں ہے۔ اور اگر یہ نفقہ اور کپڑا اس وجہ سے ہے کہ عورت اس کے بچے کی مرضعہ ہے تو اس پر حمل کیا جائیگا کہ یہ عورتیں (جن کا حکم بیان کیا گیا ہے) مطلقہ ہیں اور اپنی عدت پوری کر رہی ہیں۔ بہرحال ہر صورت میں آیت نفقہ کو ثابت کرنے کے لئے لائی گئی ہے۔ اور اس میں اشارہ اس بات کیطرف ہے کہ بچے کا نسب آباء کیطرف ثابت ہے۔ اس وجہ سے کہ معنی یہ ہیں کہ اس شخص پر جس کیوجہ سے بچہ پیدا ہوا ہے۔ ماؤں کا رزق اور ان کا کپڑا واجب ہے۔ پس لام اختصاص سے اس کیطرف نسبت کرنے سے معلوم ہوا کہ اب (باپ) وہ شخص ہے جو اس نسبت کے ساتھ مخصوص ہے۔ بخلاف لفظ والد اور لفظ اب کے، کیونکہ یہ دونوں اس اختصاص پر دلالت نہیں کرتے۔ کیوں کہ اس میں لام اختصاص میں داخل نہیں ہے۔ اسی طرح یہ اختصاص اس طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ لڑکے کے مال میں حق تملیک باپ ہی کو حاصل ہے حاجت کے وقت۔ اس وجہ سے کہ بچہ اس کا مملوک ہے، اور اس طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ لڑکے کے نفقہ میں کوئی شخص باپ کا شریک بھی نہیں ہے، جس طرف اس نسبت میں باپ کے ساتھ دوسرا شریک نہیں ہے جیسا کہ ہم نے اس کی تفصیل اپنی کتاب تفسیر احمدی میں کر دی ہے۔

تشریح **چوتھی تقسیم کی دوسری قسم**:۔ اس کا نام استدلال باشارۃ النص ہے۔ یعنی اشارۃ النص سے استدلال کرنے کا مطلب یہ ہے کہ نص کے اشارہ کو دلیل بنانا یعنی جو بات لفظ قرآن سے لغۃً ثابت ہو۔ اس پر عمل کرنا۔ مگر الفاظ قرآن سے جو لغۃً ثابت ہو وہ مقصود نہ ہو۔ نہ اس کو بیان کرنے کیلئے نص کو لایا گیا ہو اور وہ پورے طور پر ظاہر بھی نہ ہوں۔

شارح نے فرمایا: ماتن کا قول بنظمہ دونوں کو شامل ہے۔ یعنی عبارت النص کو بھی اور اشارۃ النص کو بھی۔ کیونکہ نظم نص پر دونوں قسموں میں عمل کیا جاتا ہے مگر دلالۃ النص سے استدلال کرنا اس سے خارج ہے کیونکہ دلالت کا تعلق نظم کے بجائے معنیٰ نظم سے ہوتا ہے۔ اسی طرح لغۃً کی قید کیوجہ سے اقتضاء النص خارج ہو گیا اسلئے کہ اقتضاء النص لغۃً سے ثابت نہیں ہوتا۔ اسی طرح مصنف کی دلکنہ، غیر مقصود ولا سیق لہٗ النص کی قید کیوجہ سے تعریف سے عبارۃ النص نکل گئی اسوجہ سے کہ عبارۃ النص مقصود ہوتی ہے۔ اور نص کو اس کے بیان کرنے کیلئے لایا بھی جاتا ہے۔ اور لیس بظاہر من کل وجہ کی قید عبارۃ النص کو خارج کرنے اور مزید وضاحت کیلئے لائی گئی ہے مگر اس عبارت کے لانے کی ضرورت نہیں تھی۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ نظم نص سے جو حکم لغۃً ثابت ہوتا ہے یعنی اشارۃ النص تو وہ من بعض الوجوہ ظاہر اور بعض وجوہ سے غیر ظاہر ہوتا ہے اور عبارۃ النص کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ من کل وجہ ظاہر ہوتا ہے۔

عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی مثال حسیات میں یہ ہے کہ ایک شخص نے بالقصد آنکھ سے دوسرے شخص

کو دیکھا تو اس کے ساتھ بغیر ارادہ کے آنکھ کے کناروں سے داہنی اور بائیں جانب کے لوگ بھی نظر میں آ گئے تو جس شخص کو بالارادہ آنکھ سے دیکھا ہے وہ عبارۃ النص کے درجہ میں ہے اور جن لوگوں کو آنکھ کے کناروں سے دیکھ لیا ہے وہ بدرجہ اشارۃ النص کے ہیں۔

احکام میں دونوں کی مثال :- باری تعالیٰ کا قول ہے وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن کا مطلب یہ ہے والدات کا نفقہ اور ان کا کپڑا مولود لہ یعنی باپ کے ذمہ واجب ہے۔ آیت میں هن ضمیر والدات کی جانب راجع ہے جس کا ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے کہ والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة میں مذکور ہے۔

شارح نے فرمایا: اس آیت کے بموجب شوہر پر بیوی کا نفقہ اور کپڑا واجب ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کی بیوی ہے اور منکوحہ ہے۔ تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ شوہر پر اپنی بیوی کا نفقہ اور کپڑا دونوں واجب ہیں۔ اور اگر بیوی کیلئے نفقہ وکسوہ کا وجوب اس وجہ سے ہو کہ وہ اس کی اولاد کو دودھ پلاتی ہے تو اسکو عورت کے مطلقہ ہونے پر محمول کیا جائیگا جن کی عدت گذر چکی ہے اور شوہر نے اس عورت کو اپنے بچے کے دودھ پلانے کیلئے اجرت پر مقرر کر رکھا ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ والدات (ماؤں) کا نفقہ اور کپڑا بیوی ہونے کی وجہ سے ہو یا دودھ پلانیوالی ہونیکی وجہ سے ہو، دونوں صورتوں میں باری تعالےٰ کا یہ قول نفقہ کو ثابت کرنے کیلئے لایا گیا ہے۔ اس لئے نفقہ کے اثبات میں یہ آیت عبارۃ النص کے درجہ میں ہے اور اسی آیت سے اشارۃ النص کے ذریعہ یہ بات بھی ثابت ہے کہ اولاد کا نسب آباء کی جانب منسوب ہوتا ہے اس لئے کہ آیت کے معنیٰ ہیں وعلى الذى ولد الولد لاجله رزق الوالدات وكسوتهن اور اس شخص کے ذمہ جس کیوجہ سے بچہ پیدا ہوا اس لڑکے کی والدہ کا نفقہ اور کپڑا مولود لہ، کے ذمہ واجب ہے۔ مولود لہ، کے لفظ سے یہ مسئلہ بھی واضح ہوا کہ باپ ہی اس نسبت کے لئے خاص ہے اور لڑکے کا نسب باپ ہی کی جانب منسوب ہوگا۔

اس کے برخلاف فرض کیجئے کہ باپ قریش میں سے ہو اور اس کی ماں عجمی ہو تو بچہ قریشی شمار ہوگا اور قریشی ہونیکے احکام اس پر عائد کئے جائیں گے جیسے بچہ کے کفو کا مسئلہ، یا امامت وغیرہ کے مسائل۔

ایک اعتراض یہ ہے کہ آیت ولكم نصف ما ترك ازواجكم ان لم يكن لهن ولد" اور تمہارے لئے ترکہ میں سے نصف حصہ ہے (جو تمہاری بیویاں چھوڑ کر مرجائیں اگر ان کی اولاد نہ ہو) اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اولاد کی نسبت ماں کی جانب ہوتی ہے؟

اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ آیت میں لفظ لهن مذکور ہے اور لهن کا لام اپنی حقیقت پر نہیں ہے یعنی ملک کیلئے نہیں ہے بلکہ برائے ملابست ہے۔ اس لئے کہ ماں سے بچہ کا نسب بالاجماع ثابت نہیں ہے۔ البتہ اس آیت سے اشارۃ النص کے ذریعہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ بوقت ضرورت باپ کو اس کا حق

حاصل ہے کہ وہ اپنے لڑکے کے مال کا مالک ہو اور اس میں تصرف کر سکتا ہے۔ اس وجہ سے مولود لہ میں لام برائے ملک ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بچہ باپ کی ملک ہے اور بچہ اس کا مملوک ہے مگر چونکہ حقیقۃً بچہ باپ کا مملوک نہیں ہوتا۔ اس لئے دلیل پر بقدر امکان عمل کرنے کیلئے اس کے اثر کو اس پر باقی رکھا گیا ہے کہ ضرورت کے وقت باپ بیٹے کے مال کا مالک ہو جائے۔

البتہ ضرورتیں دو طرح کی ہوتی ہیں۔ اول ضرورت کاملہ کہلاتی ہے۔ زندگی باقی رکھنے کی ضرورت سے کھانے پینے کی ضرورت میں اپنے بچہ کے مال میں خرچ کر سکتا ہے۔ دوسری ضرورت ناقصہ ہے۔ جیسے بیٹے کی باندی سے باپ کا جماع کرنا، اور ام ولد بنالینا۔ اس ضرورت میں باپ کے مال کا ضمان دیگا مگر تصرف کرنیکا مجاز بہر حال ہے۔ نیز بطریق اشارۃ النص یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اولاد کے نفقہ کے باب میں باپ تنہا ذمہ دار ہوتا ہے۔ دوسرا کوئی اس کے ساتھ اس ذمہ داری میں شریک نہیں ہے کیونکہ نسب میں باپ کے ساتھ دوسرا کوئی شریک نہیں۔ تو جب نسب میں باپ کے ساتھ دوسرا کوئی شریک نہیں تو اس کے حکم یعنی انفاق علی الاولاد میں بھی دوسرا کوئی شریک نہ ہوگا۔ اس کی پوری تفصیل تفسیر احمدی میں ملاحظہ فرمائیں۔

وَهُمَا سَوَاءٌ فِي اِيْجَابِ الْحُكْمِ اِلَّا اَنَّ الْاَوَّلَ اَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ يَعْنِي اَنَّ كُلًّا مِنَ الْعِبَارَةِ وَالْاِشَارَةِ قَطْعِيُّ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ لٰكِنْ تُرَجَّحُ الْعِبَارَةُ عَلَى الْاِشَارَةِ وَقْتَ التَّعَارُضِ مِثَالُهُ قَوْلُهُ فِي حَقِّ النِّسَاءِ اِنَّهُنَّ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَدِيْنٍ قُلْنَ وَمَا نُقْصَانُ عَقْلِنَا وَدِيْنِنَا قَالَ اَلَيْسَ شَهَادَةُ النِّسَاءِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرِّجَالِ قُلْنَ بَلٰى قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَقْعُدُ اِحْدٰىكُنَّ شَطْرَ دَهْرِهَا فِي قَعْرِ بَيْتِهَا لَا تَصُوْمُ وَلَا تُصَلِّيْ قُلْنَ بَلٰى قَالَ فَذٰلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِيْنِهَا فَالْحَدِيْثُ وَاِنْ كَانَ مَسُوْقًا لِنُقْصَانِ دِيْنِهِنَّ لٰكِنَّهُ يُفْهَمُ مِنْهُ اِشَارَةٌ اِلَى اَنَّ اَكْثَرَ الْحَيْضِ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا لِاَنَّ لَفْظَ الشَّطْرِ مَوْضُوْعٌ لِلنِّصْفِ فِي اَصْلِ اللُّغَةِ وَبِهٖ تَمَسَّكَ الشَّافِعِيُّ فِي اَنَّ اَكْثَرَ الْحَيْضِ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا وَلٰكِنَّهُ مُعَارِضٌ بِمَا رُوِيَ اَنَّهُ قَالَ اَقَلُّ الْحَيْضِ لِلْجَارِيَةِ الْبِكْرِ وَالثَّيِّبِ ثَلٰثَةُ اَيَّامٍ وَلَيَالِيْهِنَّ وَاَكْثَرُهُ عَشَرَةُ اَيَّامٍ لِاَنَّهُ عِبَارَةٌ فِي هٰذَا الْمَعْنٰى فَرُجِّحَتْ عَلَى الْاِشَارَةِ۔

ترجمہ اور وہ دونوں حکم کے واجب کرنے میں برابر ہیں۔ البتہ تعارض کے وقت اول (عبارت) زیادہ حق رکھتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں ہر ایک معنی مرادی پر قطعی الدلالۃ ہیں لیکن تعارض واقع ہونے کے وقت عبارۃ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح حاصل ہے اس کی مثال آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان مبارک ہے جو عورتوں کے بارے میں ہے۔ بیشک وہ ناقص عقل اور ناقص

دین والی ہیں تو عورتوں نے دریافت فرمایا ہماری عقل و دین کا نقصان کیا ہے تو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ کیا عورتوں کی شہادت مردوں کی شہادت کے نصف کے مانند نہیں ہے۔ عورتوں نے جواب دیا ہاں یا رسول اللہ۔ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا پس یہ ان کے عقل کا نقصان ہے۔ پھر حضورؐ نے ارشاد فرمایا تم میں سے ہر ایک نصف ماہ گھر کے اندر بیٹھی رہتی ہے نہ روزہ رکھتی ہے اور نہ نماز پڑھتی ہے۔ عورتوں نے جواب دیا۔ ہاں یا رسول اللہ۔ تو آنحضورؐ نے ارشاد فرمایا یہ ان کے دین کا نقصان ہے۔ پس یہ حدیث اگرچہ ان کے دین کے نقصان کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے لیکن اس سے اشارۃً یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے کیونکہ لفظ شطر لغت میں نصف کے معنے کیلئے وضع کیا گیا ہے اور امام شافعیؒ نے اسی سے استدلال فرمایا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے لیکن یہ حدیث اس روایت کے معارض ہے کہ جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اقل مدت حیض باکرہ اور ثیبہ کیلئے تین دن اور ان کی راتیں ہیں۔ اور اکثر مدت دس دن ہیں اور یہ حدیث ان معنے میں عبارۃ النص ہے لہٰذا اشارۃ النص پر راجح قرار دی جائے گی۔

تشریح ماتن نے فرمایا کہ وہ دونوں یعنی عبارۃ النص اور اشارۃ النص مساوی ہیں کہ ان سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ قطعی ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک اپنی مراد پر قطعی طور پر دلالت کرتا ہے جس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں ہوتی۔ البتہ اگر دونوں میں تعارض واقع ہو تو عبارۃ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح دیں گے۔ اس لئے جو حکم عبارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے وہ مقصود ہوتا ہے اور اس کو ثابت کرنے کیلئے کلام کو لایا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اشارۃ النص ہے کہ جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو وہ مقصود نہیں ہوتا اور نہ اس کو بیان کرنے کیلئے کلام کو لایا جاتا ہے۔ اس لئے جو حکم عبارت النص سے ثابت ہوگا وہ اقوی ہوگا اور حکم اشارۃ النص سے ثابت ہوگا وہ غیر اقوی ہوگا یعنی اس درجہ کا نہ ہوگا۔ اور تعارض کیوقت اقوی کو غیر اقوی پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اس لئے عبارۃ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح حاصل ہے۔

مثال: آنحضور صلی اللہ تعالٰے علیہ وسلم نے عورتوں کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے کہ عورتیں دین اور عقل میں دو حیثیت سے کمزور اور ناقص ہوتی ہیں۔ جب عورتوں نے آپؐ سے دریافت کیا کہ ہمارے دین اور ہماری عقل کا نقصان کیا ہے؟ تو آپؐ نے جواب میں فرمایا کہ عورتوں کی گواہی مردوں کی نصف گواہی کے برابر ہوتی ہے جو ان کے ناقص ہونیکی علامت ہے اور مہینہ میں نصف ماہ نماز و روزہ کے قابل نہیں رہتیں جو ان کے دین کے ناقص ہونیکی علامت ہے۔ یہ حدیث متکلم فیہ ضرور ہے۔ مگر بہر حال حدیث ہے جس سے عورتوں کے دین کے نقصان کا حکم ثابت ہوتا ہے اور اس حدیث سے بطور اشارۃ النص کے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ یوم ہے۔ اسلئے کہ حدیث میں شطر کا لفظ مذکور ہے۔

جس کے معنٰی نصف کے ہیں چنانچہ سیدنا امام شافعیؒ نے اس حدیث سے اس بات پر استدلال قائم فرمایا ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ یوم ہے۔ مگر چونکہ یہ حدیث دوسری حدیث کے معارض ہے جس میں آپ نے ارشاد فرمایا" اقل الحیض للجاریۃ البکر والثیب ثلاثۃ ایام ولیالیھن واکثرہ عشرۃ ایام۔ اس حدیث کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کی اکثر مدت حیض کی دس دن ہے۔

بہر حال پہلی حدیث سے بطریق اشارۃ النص معلوم ہوا کہ اکثر مدت حیض پندرہ یوم۔ اور دوسری حدیث کی عبارت سے معلوم ہوا کہ اکثر مدت حیض کی دس یوم ہے۔ اور عبارت النص سے جو حکم ثابت ہو وہ اقویٰ ہوتا ہے اور جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو وہ غیر اقویٰ ہے۔ اور اقویٰ کو غیر اقویٰ پر ترجیح حاصل ہوتی ہے لہٰذا پندرہ دن والی حدیث مرجوح اور دس دن والی حدیث راجح ہوگی۔

وَلِلْاِشَارَۃِ عُمُوْمٌ کَمَا لِلْعِبَارَۃِ لِاَنَّ کُلًّا مِنْهُمَا ثَابِتٌ بِنَفْسِ النَّظْمِ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ كُلٌّ مِنْهُمَا خَاصًّا وَاَنْ يَكُوْنَ عَامًّا مَخْصُوْصَ الْبَعْضِ وَغَيْرَهٗ وَمِثَالُ الْاِشَارَۃِ الْمَخْصُوْصِ الْبَعْضِ قَوْلُهٗ تَعَالٰی وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ يُّقْتَلُ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتٌ فَاِنَّهٗ سِيْقَ لِعُلُوِّ دَرَجَاتِ الشُّهَدَاءِ وَلٰكِنَّهٗ يُفْهَمُ مِنْهُ اِشَارَۃٌ اِلٰی اَنْ لَّا يُصَلّٰی عَلَيْهِ لِاَنَّهٗ حَيٌّ وَالْحَيُّ لَا يُصَلّٰی عَلَيْهِ ثُمَّ خُصَّ مِنْهُ حَمْزَۃُ فَاِنَّهٗ صُلِّيَ عَلَيْهِ سَبْعِيْنَ صَلٰوۃً وَهٰذَا كُلُّهٗ عَلٰی رَأْيِ الشَّافِعِيِّ وَاَمَّا عَلٰی رَأْيِنَا فَمِثَالُهٗ مَا قِيْلَ اِنَّهٗ خُصَّ مِنْ عُمُوْمِ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَعَلَی الْمَوْلُوْدِ لَهٗ الْاٰيَۃَ وَطْیُ الْاَبِ جَارِيَۃَ وَلَدِهٖ فَاِنَّهٗ لَا يَحِلُّ حَتّٰی وَجَبَتْ عَلَيْهِ قِيْمَتُهَا عَلٰی مَا عُرِفَ۔

ترجمہ اور اشارۃ النص کے بھی اسی طرح عموم ہے جس طرح عبارۃ النص کیلئے ہے۔ کیونکہ دونوں ہی نفس نظم سے ثابت ہوئی ہیں لہٰذا احتمال رکھتی ہیں کہ دونوں خاص ہوں اور یہ کہ دونوں عام مخصوص منہ البعض وغیرہ ہوں۔ اشارۃ النص مخصوص منہ البعض کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول ہے ولاتقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات" اور تم اس شخص کو جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں قتل کیا گیا مردہ مت کہو" کیونکہ یہ آیت کریمہ شہداء کے بلند مقام کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے لیکن اس سے اشارۃً یہ سمجھا جاتا ہے کہ ان پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے کیونکہ شہید زندہ ہے۔ اور زندہ پر نماز نہیں پڑھی جاتی۔ پھر اس مفہوم عام سے حضرت حمزہؓ کو خاص کر لیا گیا۔ کیونکہ ان پر نماز جنازہ ستر مرتبہ پڑھی گئی۔ یہ پورا بیان امام شافعیؒ کی رائے پر ہے اور بہر حال ہماری رائے پر تو اس کی مثال وہ ہے جو کہا گیا ہے کہ اس کو خاص کیا گیا ہے باری تعالیٰ کے قول عام سے وہ یہ ہے وعلی المولود لہ یعنی باپ کا اپنے لڑکے کی باندی سے وطی کرنا چنانچہ پس یہ حلال نہیں ہے حتیٰ کہ باپ پر باندی کی قیمت واجب نہ ہو جائے جیسا کہ مشہور ہے۔

تشریح

اشارۃ النص ۔ عبارۃ النص کیطرح اشارۃ النص میں بھی عموم ہوتا ہے۔ کیونکہ دونوں نظم نص سے ثابت ہوتے ہیں۔ اور عموم وخصوص نظم کے عوارض میں سے ہیں۔ اسلئے دونوں یعنی اشارۃ النص اور عبارۃ النص میں عموم وخصوص دونوں کا احتمال ہوتا ہے، پھر اس کے ساتھ عام خص عنہ البعض اور عام لم یخص عنہ شئ میں سے دونوں کا بھی احتمال ہوتا ہے۔

قاضی ابوزید نے کہا ہے کہ ماثبت باشارۃ النص فلا یجری فیہ العموم جو چیز اشارۃ النص سے ثابت ہوتی ہے اس کے اندر عموم کا احتمال نہیں ہوا کرتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ عموم اس میں ہوتا ہے جس کے بیان کیلئے نص کو لایا گیا ہے اور اشارۃ النص کو بیان کرنے کیلئے نص کو لایا نہیں جاتا۔ اور جب اشارۃ النص میں عموم نہیں پایا جاتا تو عام خص عنہ البعض بھی نہ پایا جائے گا کیونکہ عام خص عنہ البعض عام کی فرع ہے۔ جب اصل نہیں پایا جاتا تو فرع کیوں کر نہیں پائی جائے گی۔

شارح علیہ الرحمہ نے اپنے بیان کی دلیل میں فرمایا کہ جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو اور اس میں عموم پایا جاتا ہو اور اس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو۔ اس کی مثال وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ أَمْوَاتٌ "جو لوگ اللہ کے راستے میں قتل کر دیئے گئے ہیں انکو مردہ مت کہو" یہ آیت اپنی عبارت سے شہداء کے عالی مرتبہ ہونے پر دال ہے۔ اور دلالۃ النص سے اس پر دال ہے کہ شہداء پر نمازِ جنازہ بھی نہ پڑھی جائے کیونکہ قرآن میں شہید کو زندہ کہا گیا ہے اور کسی زندہ شخص پر نمازِ جنازہ نہیں پڑھی جاتی۔

بہر حال آیت سے ثابت شدہ یہ حکم عام ہے مگر اس حکم عام سے حضرت امیر حمزہ رضی اللہ عنہ کو خاص کر لیا گیا ہے کیوں کہ ان پر تقریباً ستر بار نمازِ جنازہ پڑھی گئی ہے۔ بقولِ شارح عام خص عنہ البعض کی یہ مثال امام شافعیؒ کے نزدیک ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ تلوار نے مرنیوالے کے تمام گناہوں کو ختم کر دیا ہے۔ اس لئے شہید پر نمازِ جنازہ نہ پڑھی جائے گی۔ مگر احناف اس کی مثال میں فرماتے ہیں "وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن" مولود لہ کے ذمہ عورتوں کا نفقہ و کپڑا واجب ہے۔ اس آیت سے بطریق اشارۃ النص یہ ثابت ہوتا ہے کہ بیٹے کے مال میں باپ کے مالک ہونے اور اس کے مال میں تصرف کرنیکا پورا حق حاصل ہے مگر اس عموم سے باندی کو خاص کر لیا گیا ہے۔ اس لئے باپ اپنے بیٹے کی باندی سے جماع کا تصرف نہیں کر سکتا۔ اور باپ کے لئے اپنے لڑکے کی باندی سے وطی کرنا اس وقت تک جائز نہ ہوگا جب تک کہ اس باندی کی قیمت باپ پر واجب نہ ہو جائے۔

وَ أَمَّا الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ فَمَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النَّصِّ لُغَةً لَا اِجْتِهَادًا أَعَدَلَ هٰهُنَا عَنْ طَرِيقِ الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ أَمَّا الْاِسْتِدْلَالُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ فَالْعَمَلُ بِمَا ثَبَتَ لٰكِنْ هٰذِهٖ مُسَامَحَةٌ قَدِيمَةٌ مِنْ فَخْرِ الْإِسْلَامِ حَيْثُ يَذْكُرُ

تارۃً الاستدلال والوقوف وھو فعل المجتھد وتارۃً العبارۃ والاشارۃ وھو من اقسام النظم حقیقۃً وتارۃً الثابت بالعبارۃ والاشارۃ وھو من صفات الحکم ولا ضیر فیہ بعد وضوح المقصود وعلی کل تقدیر خرجت من قولہ بمعنی النص العبارۃ والاشارۃ ولیس المراد بہ معناہ اللغوی الموضوع لہ بل معناہ الالتزامی کالایلام من التافیف وقولہ لغۃً تمیز عن معنی النص ویخرج بہ الاقتضاء والمحذوف لانھما ثابتان شرعًا او عقلاً وقولہ لا اجتھادًا تاکید لقولہ لغۃً وفیہ رد علی من زعم ان دلالۃ النص ھو القیاس لکنہ خفی والدلالۃ جلی وکیف یکون ھذا والقیاس ظنی لا یقف علیہ الا المجتھد والدلالۃ قطعیۃ یعرفھا کل من اھل اللسان وایضًا کانت ھی مشروعۃ قبل شرع القیاس ولا ینکرھا منکرو القیاس۔

ترجمہ

اور بہرحال ثابت بدلالۃ النص پس وہ چیز جو معنی نص سے لغۃً ثابت ہو نہ کہ مجتہد کے اجتہاد سے۔ مصنفؒ نے دلالۃ النص کی تعریف عبارۃ النص و اشارۃ النص کے طریقہ پر نہیں فرمائی۔ اس کو چھوڑ دیا ہے۔ مناسب تھا کہ یوں فرماتے اما الاستدلال بدلالۃ النص فالعمل بما ثبت الخ (اور بہرحال استدلال دلالت النص سے پس وہ عمل کرنا ہے جو معنیٔ نص سے ثابت ہو) مگر یہ امام فخر الاسلامؒ کی یہ مسامحت قدیم سے چلی آرہی ہے۔ چنانچہ وہ کبھی تو استدلال اور وقوف کے الفاظ سے تعریف کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ مجتہد کے افعال میں سے ہے۔ اور کبھی عبارۃ النص اور اشارۃ النص ذکر کرتے ہیں۔ حالانکہ وہ درحقیقت نظم کی اقسام ہیں اور کبھی کہتے ہیں الثابت بعبارۃ النص و اشارۃ النص حالانکہ یہ حکم کی صفات ہیں مگر مقصد کے واضح ہو جانے کے بعد اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بہرحال تمام صورتوں میں معنیٔ نص کی قید سے عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں خارج ہو گئیں اور اس کے معنی لغوی جو موضوع لہ ہوتے ہیں مراد نہیں ہیں بلکہ التزامی معنیٰ مراد ہیں۔ جس طرح لفظ تافیف (اُف کہنا) کے معنیٔ ایلام (دکھ پہنچانا، رنج پہنچانا) کے لینا۔ اور مصنفؒ کا قول لغۃً یہ معنیٔ نص سے تمیز واقع ہے۔ اس قید سے اقتضاء اور محذوف خارج ہو گئے کیونکہ یہ دونوں شرعًا یا نقلاً ثابت ہوتے ہیں۔ اور اس کا قول لا اجتھادًا لغۃً کی تاکید واقع ہے۔ اور اس میں اس شخص کے قول کا رد بھی ہے جس نے گمان کیا ہے کہ دلالۃ النص قیاس ہے مگر قیاس خفی ہوتا ہے اور دلالۃ النص جلی ہوتا ہے۔ ایسا کیونکر درست ہو سکتا ہے حالانکہ قیاس ظنی ہوتا ہے۔ اس پر واقفیت صرف مجتہد حاصل کر سکتا ہے اور دلالۃ النص قطعی ہے ہر اہل زبان اس کو معلوم کر سکتا ہے اور نیز یہ تو قیاس کے مشروع ہونے سے

پہلے مشروع تھی۔ اس کا کوئی بھی منکرِ قیاس انکار نہیں کرتا۔

تشریح

چوتھی تقسیم کی تیسری قسم کا بیان:۔ جو چیز معنے نص سے لغۃً ثابت ہوتی ہے دلالۃ النص سے بھی وہی ثابت ہوتی ہے! مجتہد کے اجتہاد سے ثابت نہیں ہوتی۔

شارح نے کہا۔ ماتن نے دلالۃ النص کی تعریف دوسرے انداز سے کی ہے۔ اور وہ طریقہ اختیار نہیں کیا جو اشارۃ النص اور عبارۃ النص کی تعریفات میں اختیار کیا تھا۔

عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی تعریفوں کی طرح ماتن کو چاہئے تھا کہ وہ اس طرح کہتے" اما الاستدلال بدلالۃ النص فالعمل بما ثبت الخ دلالۃ النص سے استدلال کرنے کے معنیٰ ہیں کہ معنے نص سے جو حکم ثابت ہو اس پر عمل کرنا۔

مگر امام فخر الاسلام کی عادت جاری ہے وہ مختلف انداز والفاظ سے تعریف کرتے ہیں۔ وہ تعریف میں کبھی استدلال کا لفظ، کبھی وقوف کا لفظ ذکر کرتے ہیں جبکہ یہ دونوں مجتہد کے افعال ہیں۔ اور کبھی عبارۃ، اور کبھی اشارۃ کے الفاظ ذکر کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ دونوں نظم کے اقسام سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی طرح وہ الثابت بالعبارۃ اور الثابت بالاشارۃ کے الفاظ ذکر کرتے ہیں جبکہ یہ حکم کے اوصاف ہیں۔ اور المنار کے مصنف نے بھی فخر الاسلام کی تقلید فرمایا ہے۔ اس لئے انھوں نے بھی امام فخر الاسلام کا طریقہ اختیار فرمایا ہے مگر جب اصلی مقصود کی وضاحت ان کے بیان سے ہو جاتی ہے تو اس طریقۂ کار کے اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں معلوم ہوتا۔

فوائد قیود کا بیان:۔ قولہٗ بمعنے النص الخ اس قید سے عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں کو دلالۃ النص کی تعریف سے خارج کر دیا اسلئے کہ ان دونوں کا ثبوت نص سے ہوتا ہے، معنیٰ نص سے نہیں ہوتا۔

قولہٗ ولیس المراد بہ معناہ اللغوی الخ۔ سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ لفظ معنیٰ نص کی قید سے مذکورہ دونوں اقسام یعنی عبارۃ النص اور اشارۃ النص کو خارج کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ ان دونوں کے اندر اسی چیز پر عمل ہوتا ہے جو چیز کہ معنے نص سے لغۃً ثابت ہو۔

الجواب:۔ دونوں اقسام یعنے عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں معنیٰ سے مراد معنیٰ لغوی ضرور ہیں مگر وہی معنیٰ ہیں جن کے لئے لفظ کو وضع کیا گیا ہے جبکہ دلالۃ النص میں معنیٰ لغوی سے معنیٰ لغوی موضوع لہٗ مراد نہیں ہیں۔ بلکہ التزامی معنے مراد ہوتے ہیں۔ جیسے حق تعالےٰ کا فرمان" ولا تقل لھما اف" میں اُف سے رنج پہنچانے کے معنے مراد ہیں۔ اور مارنے گالی دینے وغیرہ سبھی کو شامل ہیں۔ لہٰذا جب لغوی معنے سے دونوں جگہ الگ الگ معنے مراد لئے گئے ہیں تو معنے نص لغۃً کی قید سے دونوں کو خارج کرنا صحیح ہوگیا۔ اور اس قید سے مقتضی النص کو دلالت النص کی تعریف سے خارج کرنا مقصود ہے کیونکہ ان کا ثبوت شرعًا اور عقلاً ہوتا ہے، لغۃً ان کا ثبوت نہیں ہوتا۔

لہٰذا التعریف کا ماحصل یہ نکلا کہ دلالۃ النص وہ دلالت ہے جو ایسے معنٰی سے ثابت ہو جو نص سے لغوی معنٰی ہوں اجتہادی نہ ہوں اور اس پر عمل کرنا قیاس اور اجتہاد پر موقوف نہ ہو بلکہ ہر لغت کا جاننے والا اس کو جانتا اور پہچانتا ہو۔
لا اجتہادًا کی قید کے بارے میں شارح نے فرمایا ہے کہ یہ قید احترازی نہیں ہے۔ بلکہ ماتن کے قول لغۃً کی تاکید ہے۔ اور اس قید کے ذریعہ ان لوگوں کا رد کرنا مقصود ہے۔ جو کہتے ہیں کہ دلالۃ النص کو قیاس کہتے ہیں مگر قیاس خفی ہے اور دلالۃ النص کے مقابلہ میں قیاس جلی ہوتا ہے کیونکہ دلالۃ النص میں حکم کا ثبوت لازم معنٰی کے جاننے پر موقوف ہے۔ آیت مذکورہ بالا "ولا تقل لھما اُفٍّ" میں دو چیزیں ہیں۔ اول تافیف سے روکنا اور یہ اصل ہے۔ دوسرے والدین کو مارنا، گالی دینا اور ایذا پہنچانا وغیرہ یہ اس کی فرع ہے۔ اور ان دونوں معانی کے درمیان مشترک والدین کی اذیت ہے۔ اور جس طرح ماں باپ کو اذیت پہنچانے کیلئے کلمۂ اُف کہنے کی ممانعت ہے، اسی طرح ان کو اذیت پہنچانے کیلئے مارنا، گالی دینا وغیرہ بھی ممنوع اور حرام ہے۔
لہٰذا اس جگہ اصل کے ساتھ فرع، علت مشترکہ سب موجود ہیں۔ اس لئے قیاس کے پورے معنٰی پائے گئے اسی وجہ سے اس قیاس کو قیاس جلی کا نام دیا گیا ہے، اور محض قیاس میں ایک درجہ کا خفاء پایا جاتا ہے اس لئے اس قیاس کو قیاسِ خفی کا نام دیا گیا ہے۔ حالانکہ دلالۃ النص اور قیاس کے درمیان بڑا فرق ہے۔ مثلاً یہ کہ قیاس عام طور پر ظنی ہوتا ہے۔ اور دلالۃ النص ظنی نہیں بلکہ قطعی ہوتی ہے، اسی طرح قیاس پر مجتہد ہی اطلاع پاتا ہے مگر دلالت النص کو ہر زبان جاننے والا اور لغت سے واقفیت رکھنے والا بھی جان سکتا ہے۔
قیاس کی مشروعیت بعد کی ہے جب کہ دلالۃ النص پہلے ہی سے مشروع ہے اور جو لوگ قیاس کا سرے سے انکار کرتے ہیں وہ بھی دلالۃ النص کا انکار نہیں کرتے۔ اگر دلالۃ النص قیاس کا دوسرا نام ہوتا تو مذکورہ بالا فرق نہ ہوتا۔

كالنهي عن التافيف يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد في المثال مسامحة والاولى ان يقول كحرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التافيف والمقصود واضح يعني ان قوله تعالى فلا تقل لهما اف معناه الموضوع له النهي عن التكلم باف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم الذي هو الايلام دلالة النص وما ثبت منه هو حرمة الضرب والشتم والامثلة الشرعية التي ذكرها القوم مذكورة في المطولات۔

ترجمہ جیسے نہی عن التافیف سے اجتہاد کے بغیر ضرب کی حرمت معلوم ہوتی ہے۔ مثال مذکور میں مسامحت ہے۔ بہتر تو یہ تھا کہ مصنفؒ فرماتے کحرمۃ الضرب الذی یوقف علیہ من النہی عن التافیف (جیسے اس ضرب کی حرمت جس کا علم نہی عن التافیف سے ہوتا ہے) اور مقصود بہر حال واضح ہے یعنی اللہ تعالٰی

کا قول فلا تقل لهما أف (ماں اور باپ کو اُف بھی مت کہو) کے معنی موضوع لہ ہوئے، صرف اُف کہنے سے روکنا اور یہ عبارت النص سے ثابت ہے اور اس کے معنی التزامی جو کہ ایلام (دکھ پہنچانا) ہیں۔ وہ دلالۃ النص ہے اور وہ حکم جو اس سے ثابت ہوا وہ ہے مارنے گالی دینے کا حرام ہونا اور قوم (جماعت) نے جو شرعی مثالیں پیش کی ہیں طویل کتابوں میں بیان کی گئی ہیں۔

تشریح قولہ کالنهی عن التافیف الخ - نہی عن التافیف یہ دلالت النص کی مثال ہے یعنی والدین کو کلمۂ تافیف یعنی اُف کہنا ممنوع اور منہی عنہ ہے۔ شریعت نے اس سے منع کیا ہے۔ اس کلمہ سے اجتہاد کے بغیر اس بات پر واقفیت حاصل ہو جاتی ہے کہ والدین کو مارنا، پیٹنا اور گالی دینا وغیرہ بھی ممنوع ہے۔ اس واقفیت میں کسی اجتہاد مجتہد کی حاجت نہیں ہے۔ اس وجہ سے آیت ولا تقل لہما اُف سے مفہوم ہوا کہ والدین کو اذیت دینا ممنوع اور حرام ہے۔ لہٰذا جب اف سے اُن کو اذیت ہوتی ہے جو ادنیٰ درجہ کی تکلیف ہے تو مارنا، گالی دینا وغیرہ تو بدرجۂ اولیٰ ممنوع اور حرام ہوں گے۔

بقول شارح ماتن کی اس مثال میں مسامحت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ تافیف سے ممانعت تو عبارۃ النص سے ثابت ہے، دلالۃ النص سے ثابت نہیں اور جب نہی عن التافیف دلالۃ النص سے ثابت نہیں ہے تو دلالۃ النص کی مثال میں اس کو ذکر کرنا کیسے درست ہوگا۔

اس کے برخلاف ماتن اگر یہ تحریر فرماتے "کحرمۃ الضرب الذی یوقف علیہ من النهی عن التافیف" یعنی دلالۃ النص کی مثال جیسے اُس ضرب کا حرام ہونا جو والدین کی شان میں تافیف کی ممانعت سے معلوم ہوتی ہے۔ اس طرح پر ضرب اور شتم کا حرام ہونا دلالت النص کی مثال بن جاتا۔

شارح نے فرمایا۔ اس موقع پر دوسری مثالیں جن کو دوسرے مصنفین نے ذکر فرمایا وہ بڑی کتابوں میں مذکور ہیں جیسے بعض علماء نے مواظبت کی سزا وہ مقرر کی ہے جو زنا کی حد شرعی ہے اور دلیل میں کہا کہ زنا میں جس طرح محل حرام میں مادہ بہا کر اپنی شہوت کو پورا کرنا پایا جاتا ہے مواظبت میں بھی یہ معنی پائے جاتے ہیں لہٰذا مواظبت میں بھی حد زنا جاری ہوگی۔

وَالثَّابِتُ بِهٖ كَالثَّابِتِ بِالْاِشَارَةِ اِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ يَعْنِيْ اَنَّ الدَّلَالَةَ اَيْضًا كَالْاِشَارَةِ فِيْ كَوْنِهَا قَطْعِيَّةً لٰكِنَّ الْاِشَارَةَ اَوْلٰى عِنْدَ التَّعَارُضِ وَمِثَالُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَاِنَّهٗ لَمَّا اَوْجَبَ الْكَفَّارَةَ عَلَى الْخَاطِئِ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَهُوَ اَدْنٰى حَالًا فَالْاَوْلٰى اَنْ تَجِبَ عَلَى الْعَامِدِ وَهُوَ اَعْلٰى حَالًا وَبِهٰذَا تَمَسَّكَ الشَّافِعِيُّ فِيْ وُجُوْبِ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْعَامِدِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّهٗ يُعَارِضُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا فَاِنَّهٗ يَدُلُّ بِاِشَارَةِ النَّصِّ عَلٰى اَنَّهٗ لَيْسَ

عليه الكفارة اذ الجزاء اسم للكافي وايضا هو كل المذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم ولا يقال لو كان كذلك لما وجب عليه الدية والقصاص لانا نقول ذلك جزاء المحل واما جزاء الفعل فهو الكفارة في الخطاء وجهنم في العمد ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر۔

ترجمہ اور دلالت النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ اس چیز کے برابر ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہوتی ہے مگر تعارض کے وقت یہ بات نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ دلالت النص بھی اشارۃ النص کی طرح قطعی ہے مگر تعارض کے واقع ہونے کے وقت اشارۃ النص اولیٰ اور راجح ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول "ومن قتل مؤمنا خطاءً فتحریر رقبۃ مؤمنۃ" (اور جو شخص کسی مسلمان کو خطاء سے قتل کر دے تو ایک غلام کو آزاد کرنا ہے۔ کیونکہ عبارۃ النص سے جب اللہ تعالیٰ نے خطاء سے قتل کرنیوالے پر کفارہ واجب کیا حالانکہ یہ کم درجہ کا قصور ہے تو اولیٰ ہے کہ یہ سزا عمداً قتل کرنے والے کی بھی ہو۔ حالانکہ وہ حالت میں اس سے بڑھ کر ہے۔ امام شافعیؒ نے اسی آیت سے عمداً قتل کرنیوالے پر کفارہ کے واجب ہونے پر استدلال فرمایا ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے معارض اللہ تعالیٰ کا یہ قول ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاءہ جھنم خالدا فیھا" ہے (اور جو شخص کسی مومن کو عمداً قتل کردے تو اس کا بدلہ جہنم ہے جہاں وہ ہمیشہ رہے گا) یہ آیت اشارۃ النص سے دلالت کرتی ہے کہ عامد پر کفارہ واجب نہیں ہے کیونکہ لفظ جزاء نام ہے کافی کا اور نیز جزاء سے مراد پوری جزاء ہے۔ تو معلوم ہوا کہ اس کیلئے سوا جہنم کے کوئی دوسرا جزاء نہیں ہے کیونکہ جزاء جہنم کے معنے کافیہ جہنم (اس کو جہنم بس کافی) کے ہوئے۔ اور یہ اعتراض نہ وارد کیا جائے کہ اگر ایسا ہی ہوتا تو اس پر دنیا میں دیت اور قصاص واجب نہ ہوتے۔ کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ دیت اور قصاص محل کی جزاء ہے اور فعل کی جزاء خطاء کی صورت میں کفارہ ہے اور قتل عمد کی صورت میں جہنم ہے۔ اور اگر اعتراض کو صحیح مان بھی لیا جائے تو دوسرا جواب یہ ہے کہ اس کے اوپر قصاص کا واجب ہونا نص آخر سے ثابت ہے۔

تشریح **دلالۃ النص کا درجہ:۔** یہ دلالت یعنی دلالۃ النص اور دوسری قسم یعنی اشارۃ النص قطعی ہونے میں دونوں مساوی ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ اشارۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ قطعی ہوتا ہے۔ اسی طرح دلالۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ بھی قطعی ہوتا ہے لیکن اگر دونوں میں تعارض واقع ہو جائے تو دلالۃ النص کے بجائے اشارۃ النص پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

دلیل:۔ کیونکہ اشارۃ النص میں نظم اور معنے دونوں پائے جاتے ہیں۔ اس کے برخلاف

کے فعل کی جزاء کفارہ ہے یعنی رقبہ مومنہ کا آزاد کرنا اور جہاں تک دیت اور قصاص کی سزا کا تعلق ہے تو وہ فعل کی سزا نہیں ہے بلکہ وہ مقتول کی جزاء ہے یعنی فعل قتل کے محل کی۔ اور یہ مقتول کے اولیاء کا حق ہے اس لئے دونوں کا محل بدل گیا اور اگر معترض کی بات تسلیم بھی کرلی جائے کہ عامد قاتل کی جزاء کامل جزاء ہے اس لئے دوسری جزاء کی حاجت نہیں ہے تو ہم دوسرا جواب یہ دیں گے کہ قاتل عامد پر قصاص کا وجوب دوسری نص سے ثابت ہے۔ آیت یہ ہے وکتبنا علیھم ان النفس بالنفس والعین بالعین الخ۔

وَلِهٰذا اصَحَّ اِثباتُ الحدودِ وَالكفاراتِ بدلالةِ النصوصِ دُونَ القياسِ اَىْ لِاَجْلِ اَنَّ الدلالةَ قطعيةٌ وَالقياسُ ظَنِّيٌّ يصِحُّ اِثباتُ الحدودِ وَالكفاراتِ بالاولِ دُونَ الثانى وَهٰذا اِذا كانَ القياسُ بعلّةٍ مستنبطةٍ وَ امَّا اِذا كانَ بعلّةٍ الحدودِ بالدلالةِ اثباتُ حدِّ الزنا بالرجمِ علٰى غيرِ ماعزٍ الّذى ثبتَ عليهِ العبارةُ لانَّ ماعزاً انّما رُجِمَ لانّهٗ زانٍ مُحْصَنٌ لا لانّهٗ ماعزٌ اَوْ صحابيٌّ فكُلُّ مَنْ كانَ كذٰلكَ يُرجَمُ وَلٰكن ثبتَ الرّجمُ علٰى كلِّ زانٍ محصنٍ بنصٍّ اٰخرَ ايضاً وَاِثباتُ حدِّ قطعِ الطريقِ علٰى مَنْ كانَ رِدْءً لهُمْ بدلالةِ قولهٖ تعالٰى وَيَسعَوْنَ فِى الْاَرْضِ فَسَادًا۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے حدود اور کفارات کو دلالتِ نصوص سے ثابت کرنا درست ہے اور قیاس سے درست نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ دلالتِ نصوص چونکہ قطعی ہیں اور قیاس ظنی ہے۔ اس لئے اول سے حدود اور کفارات کا ثابت کرنا صحیح ہے، ثانی سے نہیں۔ یہ اس وقت ہے جبکہ قیاس کا ثبوت کسی علتِ مستنبطہ سے ہو۔ اور اگر قیاس کا ثبوت کسی ایسی علت سے ہو جو منصوص ہو تو ایسا قیاس دلالۃ النص کے مساوی ہے قطعی ہونے میں بھی اور حدود و کفارات کے اثبات میں بھی۔ اثبات الحدود بالدلالۃ کی مثال زنا کی حد کا رجم سے ثابت کرنا ہے۔ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کے علاوہ دوسرے لوگوں پر جن پر کہ حد زنا عبارۃ النص سے ثابت ہوئی تھی۔ کیونکہ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کو رجم کیا گیا اسلئے کہ وہ زانی محصن (شادی شدہ) تھے۔ اس وجہ سے نہیں کہ وہ ماعز صحابی تھے لہٰذا جو شخص بھی ایسا ہوگا اس کو سنگسار کیا جائے گا البتہ ہر زانی محصن پر رجم دوسری نص سے ثابت ہے۔ اور ڈاکو کی حد کو ثابت کرنا اس شخص پر جو ان کا مددگار ہو تو وہ یسعون فی الارض فسادًا (زمین پر فساد کرتے پھرتے ہیں) کی دلالت سے ثابت کیا گیا ہے۔

تشریح دلالۃ النص قطعی الدلالۃ ہے، یعنی جس طرح اشارۃ النص قطعی الدلالۃ ہے اسی طرح دلالۃ النص بھی قطعی ہے۔ اسی لئے اس سے حدود اور کفارات کا ثابت کرنا جائز ہے اور قیاس چونکہ ظنی ہے۔ اس شبہ کی بناء پر قیاس سے حدود و کفارات کو ثابت نہیں کیا

جاسکتا۔ البتہ شبہ پیدا ہو جانے پر حدود و کفارات ساقط ہو جاتے ہیں۔

ایک سوال:۔ خبر واحد بھی ظنی ہے جس میں شبہ کی گنجائش ہوتی ہے جبکہ خبر واحد کی دلیل سے حدود اور کفارات ثابت ہو جاتے ہیں۔

جواب:۔ خبر واحد میں جو شبہ ہوتا ہے وہ اس خبر کے ثابت ہونے کے طریق یعنی سند میں ہوتا ہے۔ نفس حدیث میں کوئی شبہ نہیں ہوتا اسلئے کہ اصل میں وہ فرمان رسول اور حدیث پاک ہے جبکہ قیاس اپنی اصل ہی میں ظنی ہوتا ہے۔ اس لئے شبہ قیاس کی اصل میں ثابت ہوتا ہے۔

شارح کی رائے:۔ قیاس ظنی دلیل اس وقت ہوتا ہے جبکہ اس کا ثبوت ایسی علت سے ہو جو استنباط سے ثابت ہو۔ اگر اس کا ثبوت کسی منصوص علت سے ہو تو وہ قطعی ہونے میں دلالۃ النص کے برابر ہے اور اس سے حدود و کفارات کو ثابت کیا جاسکتا ہے جیسا کہ اس کا ذکر شروع میں گذر چکا ہے۔

دلالۃ النص سے حد شرعی کے اثبات کی مثال۔ حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کے علاوہ دوسرے لوگوں پر حد زنا کو نافذ کرنا ہے۔ کیونکہ حضرت ماعز اسلمیؓ پر حد زنا کا ثبوت عبارت النص سے ہوا ہے جن کا واقعہ بہت مشہور رہے۔

شارح نے فرمایا اس کے علاوہ دوسری نص سے بھی زانی محصن پر حد زنا کا ثبوت ملتا ہے۔ دوسری نص ہے والشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما نکالاً من اللہ واللہ عزیز حکیم (توراۃ) (بوڑھا مرد اور بوڑھی عورت جب زنا کا ارتکاب کریں تو پس ان دونوں کو سنگسار کرو۔ یہ خدا کی طرف سے سزا ہے اور اللہ حکمت والا غالب ہے)

اس آیت کی تلاوت اگرچہ منسوخ ہے مگر حکم باقی ہے وہ منسوخ نہیں ہوا۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ محصن زانی پر حد زنا دلالۃ النص اور اشارۃ النص دونوں سے ثابت ہے۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں کہ ایک کلمہ متعدد دلائل سے ثابت ہو۔

دلالۃ النص سے حد ثابت ہونیکی دوسری مثال حق تعالےٰ کا قول انما یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فساداً (بیشک وہ لوگ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ و جدل کرتے ہیں اور زمین میں فساد مچاتے ہیں) یعنی ڈاکہ ڈالنے اور لوگوں کو پریشان کرتے ہیں۔

عبارۃ النص سے جنگ کرنیوالوں پر ڈاکہ ڈالنے کی سزا (یعنی حد شرعی) واجب ہے۔ اور جو لوگ ان ڈاکوؤں کی مدد کریں، دلالۃ النص سے ان پر بھی حد شرعی واجب ہے۔

وَمِثَالُ اِثْبَاتِ الْكَفَّارَاتِ بِالدَّلَالَةِ اِثْبَاتُ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْمَرْأَةِ وُطِئَتْ عَمَدًا فِي نَهَارِ رَمَضَانَ بِدَلَالَةِ نَصٍّ وَرَدَ فِي الْاَعْرَابِيِّ حِيْنَ جَامَعَ فِي رَمَضَانَ عَمَدًا وَعَلَى كُلِّ مَنْ يَفْعَلُ الْجِمَاعَ سَوَاءٌ لِاَنَّهُ اِنَّمَا وَجَبَتْ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ لِفَسَادِ صَوْمِهِ لَا لِاَنَّهُ اَعْرَابِيٌّ مَخْصُوْصٌ اَوْ رَجُلٌ وَاِثْبَاتُ الْكَفَّارَةِ عَلَى مَنْ اَكَلَ اَوْ شَرِبَ عَمَدًا بِدَلَالَةِ هٰذَا النَّصِّ الْوَارِدِ فِي الْجِمَاعِ لِاَنَّهُ اِنَّمَا وَجَبَتْ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ لِاَجْلِ اَنَّهُ اِفْسَادٌ لِلصَّوْمِ لَا لِاَنَّهُ جِمَاعٌ

دلالۃ النص میں صرف لغوی معنیٰ ہی معتبر ہوتے ہیں۔ ان دونوں نصوص کے معانی کے درمیان تعارض واقع ہوا۔ تو دونوں کے معنٰے ایک دوسرے کے مقابل ہوئے مگر اشارۃ النص میں نظم پائی جاتی ہے، دلالۃ النص میں نہیں اسلئے نظم بغیر کسی مقابل اور معارض کے باقی رہ گئی۔ اسلئے اشارۃ النص کو ترجیح حاصل ہوگئی۔

قرآنی آیت سے ایک مثال :۔ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاءً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ (جس نے کسی مومن کو دھوکہ اور خطاء سے قتل کردیا تو اس کی جزاء میں ایک مومن غلام کا آزاد کرنا ہے)

اس آیت میں خطاءً قتل کرنے والے پر کفارہ (رقبہ مومنہ کا آزاد کرنا) واجب کیا گیا ہے۔ حضرت امام شافعیؒ اس آیت کی دلالت سے عمدًا قتل کرنیوالے شخص پر بھی کفارہ کے وجوب کے قائل ہیں۔ خطاء کرنیوالا جو ایک گونہ معذور بھی ہے۔ جب اس پر کفارہ واجب ہے تو عمدًا قتل کرنیوالا جو معذور بھی نہیں اور جرم بھی اس کا بڑھا ہوا ہے۔ بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہونا چاہئے۔

احناف نے امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ دیا کہ باری تعالےٰ کا قول وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا (اور جو شخص کسی مومن کو جان بوجھ کر قتل کرے تو اس کی جزاء جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا)

مذکورہ آیت میں عمدًا قاتل کی سزا نص سے ثابت ہے۔ یعنی عمدًا کسی مومن کو قتل کرنیوالا ہمیشہ کیلئے جہنم میں جائے گا۔ یہی اس قاتل کی سزا ہے جو عبارۃ النص سے ثابت ہے تو بطور اشارۃ النص کے یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ اس کے علاوہ دوسری اور کوئی سزا اس پر عائد نہیں کی گئی۔ وجوب کفارہ کس طرح اس پر عائد کیا جائے گا جیساکہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ کیونکہ آیت میں لفظ جزاء کا مذکور ہے۔ جزاء کے معنٰے کافی کے ہیں۔ اور آیت میں جو جزاء مذکور ہے۔ وہ قاتل عامد کی پوری پوری جزاء ہے لہٰذا قاتل عامد پر کوئی دوسری جزاء واجب نہ کی جائے گی۔

ولا یقال علیہ الخ۔ بعض علماء نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اگر قاتل عامد کی سزا جہنم ہے اور یہی جزا کافی ہے تو پھر اس پر دنیا میں دیت اور قصاص کیوں واجب ہوتے ہیں جب عمدًا قتل کرنے پر قصاص ہے اور بعض صورتوں میں بجائے قصاص کے صرف دیت واجب ہوتی ہے جیسے باپ اگر اپنے بیٹے کو قتل کردے تو باپ پر دیت واجب ہوتی ہے، قصاص واجب نہیں ہوتا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ آخرت میں اس قاتل کا جہنم میں داخل کیا جانا پوری جزاء نہیں ہے بلکہ دیت یا قصاص بھی اس پر واجب ہوتی ہے۔

اس آیت میں جزاء سے جزاء آخرت مراد ہے یعنی عمدًا قتل کرنے پر دار آخرت میں پوری جزاء دخول جہنم ہے اس لئے اگر دنیا میں جزاء کے طور پر کفارہ واجب کردیا جائے تو اس میں کیا حرج ہے؟

احناف نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ اس جگہ جزاء سے کامل جزاء ہے۔ اور آیت میں مذکور جزاء قتل کرنے کے فعل کی جزاء ہے۔ اور عمدًا قتل کرنے کے فعل کی پوری جزاء جہنم ہے۔ اسی طرح خطاءً قتل کرنے

فقط فکل ما فیہ افسادٌ للصوم من الاکل والشرب والوطی تجب فیہ الکفارۃ غیر مختص بالجماع والشافعیؒ انکر ھذہ الدلالۃ ویقول لا تجب الکفارۃ الا بالجماع فالعلۃ عندہ لیس افساد الصوم بل الجماع فقط وھذا قالوا ان عد امثال ھذہ الاحکام فی الدلالۃ لا یحسن لان الشافعیؒ لم یعرف ھذا مع انہ من اھل اللسان فکان ینبغی ان یعد فی القیاس ومثل ھذا کثیر لنا ولہ۔

ترجمہ اور دلالت النص سے کفارات کا اثبات اس کفارہ کا ثابت کرنا ایسی عورت پر کہ جس سے عمداً رمضان میں دن کے وقت میں وطی کی گئی ہو اُس دلالۃ النص سے جو ایک اعرابی کے بارے میں وارد ہوئی تھی جس وقت کہ اُس نے ماہِ رمضان میں بوقت دن قصداً وطی کرلی تھی، یا ہر اس شخص پر کفارہ کا لاگو کرنا جو جماع کا ارتکاب کرے کیونکہ اس اعرابی پر جو کفارہ واجب ہوا تھا وہ اعرابی ہونے کیوجہ سے نہ تھا بلکہ روزہ فاسد کرنیکی وجہ سے ہوا تھا اس لئے نہیں کہ یہ ایک اعرابی ہے یا ایک رجل ہے۔ اور کفارہ ثابت کرنا ہر اس شخص پر جس نے عمداً کھایا یا پیا ہو اس دلالت النص سے جو جماع کے بارے میں وارد ہوئی تھی کیونکہ جماع کرنیوالے پر کفارہ اس وجہ سے واجب ہوا تھا کہ فقط جماع کرنے سے افسادِ صوم صادر ہوا تھا، اس وجہ سے نہیں کہ وہ فقط جماع تھا۔ لہٰذا ہر وہ عمل جس میں افسادِ صوم پایا جائیگا خواہ وہ اکل ہو یا شرب یا وطی اس پر کفارہ واجب ہوگا اور کفارہ جماع کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ نے اس دلالت کا انکار کیا ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ کفارہ صرف جماع سے واجب ہوتا ہے لہٰذا علت ان کے نزدیک افسادِ صوم نہیں ہے بلکہ فقط جماع ہے۔ اس اختلاف کیوجہ سے علماء نے کہا ہے کہ ان جیسے احکام کو دلالۃ النص میں شمار کرنا مستحسن نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت امام شافعیؒ نے اس کو نہیں پہچانا حالانکہ وہ اہل زبان ہیں۔ لہٰذا مناسب تھا کہ اس کا شمار قیاس میں ہوتا۔ اس قسم کی مثالیں ہماری اور اس کی بکثرت ہیں۔

تشریح **دلالت النص سے کفارات کا اثبات**:۔ ایک دیہاتی نے ماہِ رمضان المبارک میں دن کے وقت اپنی منکوحہ سے جماع کا ارتکاب کرلیا۔ اس کے بعد جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا جس پر حدیث وارد ہوئی۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے اس کو نقل کیا ہے اور یہ حدیث بخاری میں مذکور ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا ایک مرتبہ ہم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں بیٹھے تھے، اس وقت اتفاق سے ایک شخص آیا اور اس نے حضورؐ سے عرض کیا یا رسول اللہ! میں تو مارا گیا، میں تو ہلاک ہوگیا۔ آپؐ نے دریافت فرمایا کہ آخر کیا ہوا؟ تو اس نے اپنا حال بیان کیا۔ کہا بحالتِ صوم دن کے وقت میں نے اپنی بیوی سے جماع کرلیا ہے۔ آپؐ نے دریافت فرمایا۔ تمہارے پاس غلام ہے جس کو اس قصور کی سزا میں تو آزاد کرسکے؟ اس نے جواب دیا نہیں۔ آپ نے دریافت فرمایا۔

کیا مسلسل دو ماہ تک روزہ رکھ سکتے ہو؟ اس نے نفی میں جواب دیا۔ آپ نے اس صحابی سے دریافت فرمایا۔ کیا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو؟ تو صحابی نے نفی میں جواب دیا۔ تو آپؐ نے فرمایا: ٹھہر جاؤ۔
اتفاق سے کچھ دیر کے بعد آپ کی خدمت اقدس میں کھجوریں آئیں آپ نے سوال کرنیوالے کو بلایا۔ اس نے جواب دیا یا رسول اللہ میں حاضر ہوں۔ آپ نے فرمایا یہ کھجور لے لو اور ان کو لیجا کر غریبوں میں صدقہ کر دو۔ صحابی نے عرض کیا۔ سرکار مجھ سے اور میرے بچوں سے زائد غریب اور کون ہوگا جو اس کا مستحق ہو۔ یہ سنکر حضورؐ کو ہنسی آئی۔ اور فرمایا یہ کھجوریں اپنے گھر والوں پر خرچ کر دو۔
حدیث مذکور سے ثابت ہوا کہ جان بوجھ کر روزہ توڑ دینے سے کفارہ یعنی غلام آزاد کرنا لازم ہوتا ہے یا پھر دو مہینے کے پے در پے روزے رکھے جائیں یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے۔
یہ حدیث ایک دیہاتی صحابی کے بارے میں وارد ہوئی ہے اس لئے اس صحابی پر کفارہ کا وجوب تو عبارۃ النص سے ہوا مگر اس کی بیوی جس کے ساتھ اس نے جماع کیا تھا۔ کفارہ کا وجوب دلالت النص سے ہوگا اسلئے اس صحابی پر کفارہ کا وجوب مرد ہونے یا دیہاتی ہونے کی بناء پر نہیں ہے بلکہ ایک جرم کے ارتکاب کرنے سے ہوا ہے لہٰذا جس کی جانب سے بھی جرم پایا جائیگا اس پر کفارہ واجب ہوگا۔
اسی طرح اگر کوئی شخص رمضان شریف کے مہینہ میں دن کے وقت میں روزہ کی حالت میں کھالے یا پی لے تو اس پر بھی اسی نص کی دلالت سے کفارہ واجب ہوگا۔ اس لئے اعرابی پر جو کفارہ واجب ہوا وہ اس لئے واجب نہیں کہ اس نے جماع کیا ہے بلکہ کفارہ کا وجوب روزہ فاسد کرنے کی کامل جنایت کا ارتکاب کیا تھا اسلئے اس پر کفارہ واجب کیا گیا۔ اس لئے جس صورت میں بھی روزہ کو فاسد کرنیکا جرم پایا جائے اس پر کفارہ واجب ہوگا خواہ جماع ہو یا عمداً کھانا پینا ہو۔
شارح نے فرمایا کہ جناب امام شافعیؒ نے اس دلالت کا انکار کیا ہے اس لئے ان کے نزدیک جماع کرنے سے کفارہ واجب ہوتا ہے، عمداً کھانے پینے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا اس لئے ان کے نزدیک کفارہ کے وجوب کی علت روزہ کا افساد نہیں ہے بلکہ جماع تام وجوب کفارہ کا سبب ہے۔ لہٰذا جب جماع تام پایا جائیگا تب ہی کفارہ واجب ہوگا۔ اور عورت کی جانب سے جماع تام نہیں پایا گیا اسلئے عورت پر کفارہ واجب نہ ہوگا۔
شارح نے کہا کہ چونکہ امام شافعیؒ نے اس جگہ دلالۃ النص کا انکار فرمایا ہے اسلئے علمائے اصول نے کہا ہے کہ ان جیسے احکام کو دلالۃ النص میں شمار کرنا پسندیدہ نہیں ہے کیونکہ جب امام شافعیؒ اپنی زبان میں اس کو نہ جان سکے اگر دلالۃ النص کا ثبوت اس جگہ ہوتا تو وہ ضرور اس کا قول فرماتے۔
اسی لئے اس مثال کو باب القیاس میں شمار کیا جانا زیادہ مناسب ہے۔

وَالثَّابِتُ بِهٖ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ لِاَنَّهٗ لَا عُمُومَ لَهٗ اِذِ الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ مِنْ عَوَارِضِ الْاَلْفَاظِ وَهٰذَا مَعْنًى لَازِمٌ لِلْمَوْضُوعِ لَهٗ لَا لِلَفْظِهٖ وَلِاَنَّ الْعِلَّةَ كَالْاَذٰى مَثَلًا اِذَا ثَبَتَ كَوْنُهٗ عِلَّةً لِلْحُرْمَةِ لَا يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ بِاَنْ يُّوْجَدَ الْاَذٰى وَلَمْ تُوْجَدِ الْحُرْمَةُ فَاَيْنَمَا وُجِدَتِ الْعِلَّةُ وُجِدَتِ الْحُرْمَةُ وَلَا يُسَمّٰى هٰذَا تَعْمِيْمًا۔

ترجمہ

اور جو حکم دلالت سے ثابت ہوتا ہے وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ اس کے لئے عموم نہیں ہے۔ کیونکہ عموم وخصوص دونوں الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور یہ (دلالۃ النص) معنیٰ ہیں جو موضوع لہٗ کو لازم ہیں لفظ کو نہیں (یہ دلالت موضوع لہٗ کے لوازم میں سے ہے نہ کہ لفظ کے لوازم میں سے) دوسری دلیل یہ ہے کہ علت مثلاً اذیٰ جب ثابت ہو جائے کہ یہ حرمت کی علت ہے تو اس کا احتمال نہیں ہے کہ یہ غیر علت ہو۔ بایں صورت کہ علت اذیٰ پائی جائے اور اس جگہ حرمت نہ پائی جائے۔ لہٰذا جہاں کہیں علت پائی جائے گی وہاں حرمت بھی پائی جائے گی۔ اس کا نام تعمیم یا عموم نہیں ہے۔

تشریح

دلالت النص سے ثابت شدہ حکم تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا۔ اس لئے تخصیص کا احتمال عام رکھتا ہے یا پھر وہ چیز جس میں عموم پایا جاتا ہو اور چونکہ دلالۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس میں عموم نہیں پایا جاتا۔ اسلئے جب عموم نہیں تو تخصیص کی گنجائش بھی نہیں۔ کیونکہ عموم ہو یا خصوص یہ دونوں لفظ کے عوارضات ہیں اور وہ معنےٰ جو دلالت النص سے ثابت ہوتے ہیں وہ اپنے موضوع کیلئے لازم ہوتے ہیں نہ کہ لفظ کیلئے اس لئے ان معنےٰ کے اندر عموم وخصوص کا احتمال نہیں۔

دلیل ثانی:۔ جب کسی حکم میں اس کی علت کا علت ہونا دلیل سے ثابت ہو جائے تو اس میں غیر علت ہونیکا احتمال نہ رہے گا۔ جیسے تافیف کے حرام ہونیکی علت والدین کی اذیت کی حرمت ہے۔ لہٰذا جہاں یہ اذیت پائی جائے گی وہ بھی حرام ہوگی اسی اصول کے تحت ماں باپ کو مارنا، گالی دینا ممنوع اور حرام ہے اور ایسا نہ ہوگا کہ علت پائی جائے۔ اس کا حکم نہ پایا جائے جیسے والدین کی اذیت پائی جائے اور اس کا حکم یعنے اس کا ممنوع اور حرام ہونا نہ پایا جائے تو اس لئے اس میں تخصیص کا بھی احتمال نہیں ہوگا اس لئے کہ تخصیص وہاں پائی جائے گی جہاں علت کے اندر غیر علت ہونیکا احتمال ہو اس لئے جہاں علت پائی جائیگی وہاں اس کا حکم بھی پایا جائے گا۔ اس میں لفظ کے عام ہونے یا خاص ہونے کا کوئی تعلق نہیں ہے اس وجہ سے اس میں نہ خصوص کی گنجائش ہے نہ عموم ہی کی۔

وَاَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ فَمَا لَا يَعْمَلُ النَّصُّ اِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهٖ فَاِنَّ ذٰلِكَ اَمْرٌ اقْتَضَاهُ النَّصُّ لِصِحَّةِ مَا تَنَاوَلَهٗ فَصَارَ هٰذَا مُضَافًا اِلَى النَّصِّ بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضٰى فَكَانَ

كالثابت بالنص في هذه العبارة توجيهان احدهما ان يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضى اسم المفعول والاقتضاء مصدر على معناه ويكون المعنى واما المقتضى فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه على النص فان ذلك المقتضى امر اقتضاء النص بصحة ما تناوله فصار هذا اي المقتضى مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء فحينئذ يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء و نسخة تقدمه بالاضافة اولى من تقدم بالماضي ويكون تعريفا للمقتضى لا للحكم الثابت به فيخالف قرينة اعنى الثابت بدلالة النص وثانيهما ان يكون الاقتضاء بمعنى المقتضى هو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى وقوله تقدم صيغة فعل ماض والمعنى واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار اي الحكم الذي نحن في تعريفه مضافا الى النص المقتضى بواسطة المقتضى فان النص المقتضى دال على المقتضى وهو دال على حكمه فحينئذ يكون قوله فان ذلك امر دليلا لقوله الا بشرط تقدم ويكون حمل قوله فما لم يعمل النص على قوله واما الثابت بواسطة قوله فصار هذا والا فلا ارتباط بينهما۔

ترجمہ

اور بہر حال وہ چیز جو اقتضاء النص سے ثابت ہو پس وہ یہ ہے کہ نص عمل نہیں کرتی ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ نص پر مقدم ہو کیونکہ مقتضیٰ ایسی چیز ہے جس کے وجود کی مقتضی نص ہے اپنے مفہوم کی صحت کیلئے لہٰذا یہ مقتضیٰ اقتضاء کیواسطے نص کیطرف مضاف ہو۔ اس عبارت کی دو توجیہیں ہیں اول اقتضاء النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ مقتضیٰ اسم مفعول ہے۔ اور اقتضاء مصدر اس کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہوگا کہ بہر حال مقتضیٰ پس وہ ہے کہ نص عمل نہ کرے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ مقتضی نص پر مقدم ہو۔ کیونکہ یہ مقتضیٰ وہی ہے جس کا تقاضا نص نے کیا ہے تاکہ ماتناولہ کی صحت ہو سکے۔ لہٰذا یہ مقتضیٰ نص کیطرف بواسطۂ اقتضاء مضاف ہے پس اس تاویل کی بناء پر مصنف کا قول المقتضیٰ مجازاً اقتضاء کے معنی میں ہے۔ اور لفظ تقدمہ کو اضافت سے پڑھنا ماضی کے صیغہ تقدمہ کے پڑھنے سے اولیٰ بھی ہے اور اصح بھی۔ تو یہ تعریف مقتضیٰ ہو جائے گی نہ کہ اس حکم کی جو اس سے ثابت ہے۔ لہٰذا اس صورت میں اپنے قرین (ساتھی) کے خلاف ہوگی۔ یعنی اس امر کے مخالف ہوگی جو دلالۃ النص سے ثابت ہے۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ مصنفؒ کے قول میں لفظ اقتضاء اس کو مقتضیٰ کے معنی میں لیا جائے۔ تو اس صورت میں یہ تعریف اس حکم کی ہو جائے گی جو مقتضیٰ سے ثابت ہے۔ مقتضیٰ کی تعریف نہ ہوگی۔ اور توجیہ کی صورت میں لفظ تقدمہ ماضی کا صیغہ ہوگا اور متن کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ بہر حال وہ حکم جو مقتضیٰ نص سے ثابت ہے وہ چیز ہے جس میں نص عمل نہیں کرتی ہے مگر اس

شرط کے ساتھ کہ وہ شرط اس نص سے مقدم ہو اور وہ شرط مقتضٰی ہے۔ کیونکہ وہ شرط ایسا امر ہے جس کی نص مقتضی ہے۔ اپنے مفہوم کے صحیح ہونے کیلئے۔ پس یہ حکم جس کی ہم تعریف کر رہے ہیں اس نص مقتضی کیطرف مضاف ہے مقتضٰی کیواسطے سے کیونکہ نص مقتضی مقتضٰی لہ پر دلالت کرتی ہے اور مقتضٰی حکم پر دلالت کرتا ہے۔ پس اس تفسیر و تاویل کی بناء پر مصنف کا قول فان ذلك امرٌ دلیل بن جائیگا مصنف کے قول لا یشترط تقدم کے لئے اور مصنفؒ کا قول فما لم یعمل النص کا حمل اس کے قول واما الثابت پر ہو جائیگا بواسطہ " فصار ھذا " کے ورنہ تو مصنف کے قول فما لم یعمل النص اور واما الثابت کے مابین کوئی ربط نہ رہے گا۔

تشریح

اور نص کے اقتضاء سے جو حکم ثابت ہو گا تو وہ ایسا حکم ہو گا جس پر نص کوئی عمل نہ کرتی ہو مگر اس شرط کی بناء پر جس کا ذکر پہلے گذر چکا ہو کیونکہ اس شرط کا تقاضہ خود نص نے کیا ہے اپنے معانی کی صحت کے لئے۔ لہٰذا یہ مقتضٰی بھی مقتضی کے توسط سے نص ہی کی جانب منسوب ہو گا۔

پس وہ حکم جو مقتضائے نص سے ثابت ہو ویسا ہی ہے جو حکم کہ اس حکم کا ہے جو نص سے ثابت ہو۔

اس عبارت کی تشریح شارح ملاجیون نے دو طریقوں سے فرمائی ہے۔ اول توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ الثابت باقتضاء النص، اس عبارت سے مقتضٰی نص ہے یعنی اسم مفعول کا صیغہ۔ اس کے بعد اقتضاء النص میں جو اقتضاء کا لفظ ہے وہ مصدر ہو اور مصدر کے معنٰے میں محمول ہو اور بواسطۃ المقتضٰی جو لفظ المقتضٰی ہے وہ اسم مفعول کا صیغہ ہے وہ بھی اقتضاء مصدر ہی کے معنٰے میں ہو اور لفظ لشرط تقدمہ میں لفظ تقدم مضاف اور اس کے ساتھ ہ ضمیر اس کا مضاف الیہ ہو۔ چنانچہ شارح نے کہا کہ تقدم کو اضافت کے ساتھ پڑھنا زیادہ مناسب ہے، بجائے اس کے کہ تقدم کو ماضی کا صیغہ پڑھا جائے۔

اس تشریح کے بعد اب اس کا خلاصہ یہ ہو گا کہ مقتضٰی (اسم مفعول پڑھا جائے) وہ چیز ہے جس کا تقاضا نص نے کیا ہو تاکہ اس کے اپنے معنٰے درست ہو جائیں۔ اس صورت میں مقتضٰی صیغہ اسم مفعول بواسطہ اقتضاء نص کی جانب منسوب ہے۔ اس صورت میں مقتضٰی (اسم مفعول) کی تعریف ہو جائے گی۔ اور وہ حکم جو اس مقتضٰی سے ثابت ہو اس کی تعریف نہ ہو گا اور یہ تاویل اس امر کے خلاف ہو گی جو دلالت النص میں اس حکم کی تعریف کی گئی ہے۔ جو دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے اور اس جگہ اقتضاء النص میں خود مقتضٰی کی تعریف کی گئی ہے۔ مذکورہ تشریح کی بناء پر اقتضاء النص کی تعریف دوسری ہوگی اور دلالۃ النص کی تعریف دوسری ہوگی۔

دوسری توجیہ:۔ مصنفؒ کا قول اما الثابت باقتضاء النص میں لفظ اقتضاء اسم مفعول کے معنٰے میں ہو یعنی مقتضٰی کے معنٰے میں ہو۔ اور اس صورت میں عبارت کا مطلب یہ ہو گا۔ وہ چیز جو نص کے مقتضٰی سے ثابت ہو۔ وہ حکم ہے اور اس صورت میں اس حکم کی تعریف ہو گی جو مقتضائے نص سے ثابت ہو، نفس مقتضٰی کی تعریف نہ ہوگی اور شارح کا قول لا الشرط تقدمہ میں لفظ تقدم ماضی کا صیغہ ہے۔ اس تشریح کے بعد چوتھی قسم کی تعریف اس طرح ہو گی کہ بہر حال وہ حکم جو مقتضائے نص سے ثابت ہو وہ چیز ہو گی جس میں نص عمل نہیں کرتی مگر

اس شرط کے ساتھ کہ وہ شرط اس نص سے پہلے پائی جائے اور وہ شرط مقتضی کا پایا جانا ہے اس لئے کہ شرط ایسی چیز ہے جس کا نص نے اس لئے تقاضا کیا ہے تاکہ خود نص کا اپنا مفہوم صحیح ہو جائے۔
حاصل یہ کہ جس حکم کی تعریف اس جگہ کی جا رہی ہے۔ نص مقتضی (تقاضا کرنیوالی نص) کی جانب مقتضی (اسم مفعول) کے توسط سے منسوب ہے۔ اس وجہ سے کہ تقاضہ کرنیوالی نص اس مقتضے پر دلالت کرتی ہے۔ اور مقتضی جو اسم مفعول کا صیغہ ہے وہ اس کے حکم پر دلالت کرتا ہے۔

وَعَلَامَتُهُ اَنْ يَصِحَّ بِهِ الْمَذْكُوْرُ وَلَا يُلْغٰى عِنْدَ ظُهُوْرِهٖ بِخِلَافِ الْمَحْذُوْفِ يَعْنِيْ اَنَّ عَلَامَةَ الْمُقْتَضٰى اَنْ لَا يَتَغَيَّرَ الْمُقْتَضِيْ عِنْدَ ظُهُوْرِهٖ كَقَوْلِهٖ اِنْ اَكَلْتُ فَعَبْدِيْ حُرٌّ فَاِذَا قَدَّرَ الْمُقْتَضٰى بِاَنْ يَقُوْلَ اِنْ اَكَلْتُ طَعَامًا لَا يَتَغَيَّرُ بَاقِي الْكَلَامِ عَنْ سُنَنِهٖ فِي اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰى بِخِلَافِ الْمَحْذُوْفِ اِذَا قَدَّرَ انْقَطَعَ الْكَلَامُ عَنْ سُنَنِهٖ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ فَاِذَا قُدِّرَ لَفْظُ الْاَهْلِ وَيُقَالُ وَاسْأَلْ اَهْلَ الْقَرْيَةِ يَتَحَوَّلُ السُّؤَالُ عَنِ الْقَرْيَةِ اِلَى الْاَهْلِ وَيَتَغَيَّرُ اِعْرَابُ الْقَرْيَةِ مِنَ النَّصْبِ اِلَى الْجَرِّ وَلٰكِنْ تَنْتَقِضُ الْقَاعِدَتَانِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا فَاِنَّهٗ اِنْ قُدِّرَ قَوْلُهٗ فَضَرَبَ فَانْشَقَّ الْحَجَرُ فَانْفَجَرَتْ لَا يَتَغَيَّرُ الْكَلَامُ الْبَاقِيْ بِتَقْدِيْرِهٖ مَعَ اَنَّهٗ مَحْذُوْفٌ وَبِقَوْلِهٖ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِاَلْفٍ فَاِنَّهٗ اِنْ قُدِّرَ الْبَيْعُ وَيُقَالُ بِعْ عَبْدَكَ عَنِّيْ وَكُنْ وَكِيْلِيْ بِالْاِعْتَاقِ فَاِنَّهٗ يَتَغَيَّرُ الْكَلَامُ حَتّٰى مَامُوْرًا بِاِعْتَاقِ عَبْدِ الْاٰمِرِ وَيَكُوْنُ قَبْلَ ذٰلِكَ مَامُوْرًا بِاِعْتَاقِ عَبْدِ الْمَامُوْرِ وَلِهٰذَا قِيْلَ اِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا اَنَّ الْمُقْتَضٰى شَرْعِيٌّ وَالْمَحْذُوْفُ لُغَوِيٌّ وَاَمْثَالُهٗ وَقِيْلَ اِنَّ الْمُقْتَضِيْ وَالْمُقْتَضٰى كِلَاهُمَا يُرَادَانِ فِي الْاِقْتِضَاءِ بِخِلَافِ الْمَحْذُوْفِ فَاِنَّ الْمُرَادَ فِيْهِ الْمَحْذُوْفُ لَا غَيْرُ وَبِالْجُمْلَةِ فَالْمَحْذُوْفُ فِيْ حُكْمِ الْمُقَدَّرِ لَا يَخْلُوْ عَنِ الْعِبَارَةِ وَالْاِشَارَةِ وَالدَّلَالَةِ وَالْاِقْتِضَاءِ وَلَيْسَ قِسْمًا خَارِجًا عَنِ الْاَرْبَعَةِ۔

ترجمہ اور مقتضی کی علامت یہ ہے کہ کلام مذکور اس سے درست ہو اور اس کے ظہور کے وقت لغو نہ ہو بخلاف محذوف کے یعنی مقتضی ہونیکی پہچان یہ ہے کہ مقتضی اس کے ظاہر ہونے کیوقت متغیر نہ ہو جیسے قائل کا قول " ان اکلتُ فعبدی حُرٌّ " پس جب وہ شخص مقتضی کو مقدر کر کے اس طرح کہے اِنْ اکلتُ طعامًا فعبدی حُرٌّ ، تو باقی کلام اپنے طریق اور معنے سے تبدیل نہیں ہوتا۔ لیکن یہ دونوں قاعدے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ٹوٹ جاتے ہیں۔ فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینًا (پس ہم نے کہا آپ اپنا عصا پتھر پر ماریں پس جاری ہو گئے اس سے بارہ چشمے) کیونکہ اگر قول

فضرب فانشق الحجر فانفجرت کو مقدر مان لیا جائے تو اس تقدیر کیوجہ سے باقی کلام متغیر نہیں ہوتا باوجودیکہ وہ محذوف ہے۔ اسی طرح اس کے قول اعتق عبدک عنی بالف سے بھی۔ اگر اس جگہ بیع کو مقدر مان لیا جائے اور اس طرح کہا جائے بع عبدك عنی وکن وکیلی بالاعتاق تو اس صورت میں کلام متغیر ہو جائیگا باوجودیکہ وہ مقتضی ہے کیونکہ تقدیر ماننے کی صورت میں وہ مامور باعتاق عبدالآمر۔ آمر کے غلام کے آزاد کرنیکا مامور ہو جائے گا۔ اور تقدیر سے پہلے وہ مامور کے غلام کے آزاد کرنیکا مامور ہوگا۔ اسی واسطے کہا گیا ہے کہ فرق دونوں کے درمیان یہ ہے کہ مقتضی تو شرعی چیز ہے اور محذوف لغوی ہے اور اسی طرح دوسرے امور ہیں۔ اور بعض نے کہا ہے کہ اقتضاء میں مقتضی اور مقتضی دونوں ہی مراد ہیں بخلاف محذوف کے کیونکہ اس میں مراد محذوف ہوتی ہے دوسری کوئی چیز محذوف نہیں ہوتی۔ اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ محذوف مقدر کے حکم میں ہے خالی نہیں ہوتا عبارۃ، اشارۃ، دلالۃ، اقتضاء چاروں سے اور ان چاروں کے علاوہ الگ سے کوئی قسم نہیں ہے۔

تشریح

مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق:۔ مصنفؒ نے دونوں کے درمیان فرق یہ بیان کیا ہے۔ مقتضی کی پہچان یہ ہے کہ جب عبارت میں اس کو ذکر کر دیا جائے تو کلام میں کوئی فرق نہ پڑے۔ لفظوں میں نہ معنوں میں۔ مثلاً کسی نے کہا ان اکلت فعبدی حرٌّ (اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے)۔

اس مثال میں اگر اکلتُ کا مفعول یعنی کلام کے مقتضی کو لفظوں میں ذکر کر کے کہا جائے اِن اکلتُ طعامًا فعبدی حرٌّ تو اس سے کلام میں کوئی فرق نہیں واقع ہوا لفظوں میں اور نہ ہی معنوں میں۔ اور محذوف میں ایسا نہیں ہوتا۔ کیونکہ محذوف کو جب کلام میں ذکر کر دیا جاتا ہے تو کلام اپنے پہلے طرز سے تبدیل ہو جاتا ہے جیسے وَاسْئَلِ القریۃ۔ اس جگہ لفظ اھل محذوف ہے۔ اصل عبارت یہ تھی وَاسْئَل اھلَ القریۃ (آپ گاؤں والوں سے دریافت کیجئے) فرق ذکر اور حذف کا یہ ہے القریہ پہلے اسئل کا مفعول ہونے کی بناء پر منصوب تھا اور اہل کے ذکر کر دیئے جانے کے بعد اہل مفعول ہو گیا۔ اور القریہ اس کا مضاف الیہ بن گیا اس لئے مجرور ہو گیا۔ معنوی فرق یہ ہے کہ اہل کے ذکر کرنے سے پہلے سوال قریہ سے تھا، اور اہل کے ذکر کرنے کے بعد سوال قریہ والوں سے ہو گیا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا: محذوف اور مقتضی کے بارے میں جو دو قاعدے ذکر کئے گئے ہیں وہ یہ ہیں۔ (۱) مقتضی کے ذکر کرنیکے وقت کلام میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی (۲) محذوف کے ذکر کرنے سے کلام تبدیل ہو جاتا ہے۔ ان دونوں میں اعتراض ہے۔ دوسرے قاعدے پر نقض کیلئے باری تعالیٰ کا قول فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینًا ذکر کیا گیا ہے کہ اس جگہ فضرب فانشق من الحجر عبارت کو حذف کیا گیا ہے اور جب اس عبارت کو لفظوں میں لے آیا جائے اور کہا جائے فقلنا اضرب بعصاك الحجر فضرب فانشق الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا۔ تو اس سے کلام میں کوئی تبدیلی نہیں پیدا ہوئی بلکہ کلام لفظ اور معنے

ہر دو لحاظ سے حسب سابق ہی رہتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ محذوف کو لفظوں میں ذکر کر دینے پر بھی کلام میں کوئی تغیر نہیں ہوتا جیسا کہ اوپر قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ کلام لفظ اور معنٰے دونوں کے لحاظ سے حسب سابق درست رہتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ محذوف کو کلام میں ذکر کر دینے سے کلام میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔
شارح نے فرمایا کہ مقتضٰی اور محذوف کے درمیان اوپر جو دو قاعدے بیان کئے گئے ہیں، ان پر بعض علماء نے اعتراض کیا ہے اسلئے علماء نے ان دونوں کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے۔
(۱) مقتضٰی کا ثبوت شریعت سے ہوتا ہے جبکہ محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے (۲) مقتضٰی اور مقتضی کلام میں دونوں اقتضاء میں مقصود ہوتے ہیں اور حذف میں صرف محذوف مقصود ہوتا ہے اور جو صراحۃً ذکر کیا گیا ہو وہ مقصود نہیں ہوتا جیسے وَاسأَلِ القَریَۃ میں مقصود سوال کا اہل ہیں جو کہ محذوف ہے القریہ مقصود نہیں حالانکہ وہ مذکور ہے۔
قولہٗ وَبالجملۃِ فالمحذوف فی حکم المقدر یخلو عن العبارۃ والاشارۃ الخ۔ یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ محذوف جب مقتضٰی سے الگ اور علاوہ چیز ہے تو بیان کردہ چار قسموں کے علاوہ ایک پانچویں قسم وجود میں آگئی جبکہ کوئی بھی اس پانچویں قسم کا قائل نہیں ہے۔
الجواب:۔ محذوف ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے اور ملفوظ کی چار اقسام اوپر بیان کی گئی ہیں یعنی عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص۔ لہٰذا جب محذوف ملفوظ کے حکم میں ہے تو یہ بھی ان چار قسموں میں داخل ہو گیا علاوہ سے کوئی نئی قسم نہ رہا تاکہ اس کو پانچویں قسم کا نام دیا جا سکے۔

وَمثالُہٗ الامرُ بالتحریرِ للتکفیر مقتضٍ للمِلكِ وَلَمْ یذکرہٗ والظاھرُ اَنَّ الْاَمْرَ بالتحریر ھُوَ قولہٗ تعٰ فتحریرُ رَقَبۃٍ فَاِنَّہٗ مقتضٍ للمِلكِ الغیرِ المذکورِ فکأنّہٗ قَالَ فتحریرُ رقبۃٍ مملوکۃٍ لکُمْ فاِنَّ اِعتاقَ الحُرِّ وعبدَ الغَیرِ لا یصحُّ فتحریرُ رقبۃٍ مقتضٍ ومملوکۃٍ لکُمْ مقتضٰی وحکمُہٗ وَھُوَ المِلكُ ثابتٌ بالمقتضٰی وَقِیلَ المُرادُ بہٖ قولہٗ اَعْتِقْ عبدَكَ عَنِّیْ بِاَلفٍ فَاِنَّہٗ یقتضی مَعْنَی البیع فکأنّہٗ قالَ بِعْ عَبْدَكَ عَنِّیْ وَکُنْ وَکِیلِیْ بالاعتاقِ فلمّا ثبتَ البیعُ اقتضاءً فلا یشترطُ فیہِ شرائطُہٗ نفسہٖ فیستغنی عَنِ الایجابِ وَالقبولِ وَلا یجری فیہِ خیارُ الرّؤیۃِ وَالعیبِ وَالشرطِ بَلْ یُشترطُ فیہِ شرائطُ الاعتاقِ مِنْ کونِ الآمرِ مکلّفًا اھلاً للاعتاقِ فلا یصحُّ مِنَ الصّبیّ وَالمَجْنونِ وَعلٰی ھٰذا یقولُ ابویوسفؒ لو قالَ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّیْ بغیرِ ذکرِ الالفِ فانّہٗ یقتضِی الھبۃَ کَمَا اَنَّ الاوّلَ اقتضی البیعَ وَیَسْتغنی ھٰذہ الھبۃُ عَنِ القبضِ کما یَستغنی البیعُ عَنِ الایجابِ وَالقبولِ بَلْ اَولٰی لاَنَّ القبضَ شرطٌ وَالایجابُ وَالقبولُ رکنٌ فلمّا احتملَ الرکنُ السقوطَ فالشرطُ اولٰی وَلٰکن نقولُ اِنَّ الایجابَ وَالقبولَ فی البیع ممّا یحتملُ السقوطَ کما فی التعاطی بخلافِ القبضِ فی الھبۃِ فَاِنَّہٗ لا یحتملُ السقوطَ بحالٍ۔

ترجمہ اور اس کی مثال تکفیر (ادائے کفارہ) کیلئے تحریر کا حکم ہے جو ملک کا مقتضی ہے حالانکہ مصنفؒ نے اس کو ذکر نہیں کیا۔ ظاہر یہ ہے کہ تحریر کا حکم اور اللہ تعالیٰ کا قول فتحریر رقبۃ ہے پس یہ کلام ملک کا تقاضہ کرتا ہے جس کا ذکر مذکور نہیں ہے پس گویا اللہ تعالیٰ نے فرمایا فتحریر رقبۃ مملوکۃ لکم (پس آزاد کرنا ہے ایک ایسے غلام کا جو تمہارا مملوک ہو) کیونکہ آزاد کو آزاد کرنا اور غیر کے غلام کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہے لہٰذا تحریر رقبۃ مقتضی ہے اور مملوکۃ لکم اس کا مقتضی ہے اور اس کا حکم وہ ملک ہے جو مقتضی سے ثابت ہے اور مقتضی جو مقتضی سے ثابت ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس امر بالتحریر سے مراد باری تعالیٰ کا قول فتحریر الخ نہیں ہے بلکہ قائل کا یہ قول اعتق عبدک عنی بالف ہے۔ اس مثال میں اعتاق کا حکم بیع کے معنے کا مقتضی ہے۔ گویا کہنے والے نے یہ کہا بع عبدک عنی بالف وکن وکیلی بالاعتاق (اپنا غلام میرے ہاتھ ایک ہزار میں فروخت کر دے اور میرا وکیل بالاعتاق ہو جا) پس جب بیع اقتضاءً ثابت ہوئی ہے تو اس میں خود اس کے شرائط شرط نہ ہوں گے۔ لہٰذا ایجاب و قبول سے مستغنی ہوگا اور اس بیع میں خیار رویت، خیار عیب اور خیار شرط وغیرہ جاری نہ ہوں گے بلکہ اس میں اعتاق کے شرائط لاگو ہوں گے مثلاً آمر کا مکلف ہونا، آزاد کرنیکا اہل ہونا۔ لہٰذا یہ امر بچے اور مجنون کیطرف سے صحیح نہ ہوگا۔ اور اسی بنا پر امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا اعتق عبدی عنی (اپنا غلام میری جانب سے آزاد کر دے) بغیر الف کے ذکر کے تو یہ کلام ہبہ کا تقاضہ کریگا جیساکہ اول کلام نے بیع کا تقاضہ کیا اور یہ ہبہ قبضہ سے مستغنی ہوگا جس طرح پہلے کلام میں بیع ایجاب و قبول سے مستغنی تھی بلکہ ہبہ کا مراد لینا اولیٰ ہے کیونکہ قبضہ تو صحت ہبہ کیلئے صرف شرط ہے اور ایجاب و قبول تو رکن ہیں پس جبکہ رکن ساقط ہونیکا احتمال رکھتا ہے تو شرط بدرجہ اولیٰ ہوگا۔ لیکن ہم جواب دیں گے کہ بیع میں ایجاب و قبول ساقط ہو سکتے ہیں جیساکہ باہمی لین دین میں بخلاف ہبہ میں قبضہ کے کیوں کہ ہبہ سے قبضہ کسی حال میں ساقط ہونیکا احتمال نہیں رکھتا۔

تشریح مقتضی بالکسر کی مثال ادائیگی کفارہ کیلئے غلام آزاد کرنیکا حکم ہے۔ یہ امر ملک کا تقاضہ کرتا ہے جب کہ کلام میں ملک کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ اور قرآن کریم میں غلام کے آزاد کرنیکا جو حکم دیا گیا ہے وہ ملک کا تقاضہ کرتا ہے حالانکہ ملک کا کلام میں کوئی ذکر نہیں کیا گیا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول فتحریر رقبۃ یعنی کفارہ ادا کرنیکے لئے حق تعالیٰ شانہٗ نے غلام کے آزاد کرنیکا حکم فرمایا ہے اور یہ امر ملک کا تقاضہ کرتا ہے اور ملک عبارۃ النص میں مذکور نہیں ہے گویا حق تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے فتحریر رقبۃ مملوکۃ لکم۔ اور ملک کا تقاضہ امر بالتحریر اس وجہ سے کرتا ہے کہ آزاد آدمی کو کفارہ میں آزاد کرنا درست نہیں کیونکہ آزاد تو پہلے سے آزاد ہے اس کو آزاد کرنیکے کیا معنے۔ اسی طرح امر بالتحریر کسی دوسرے کی ملک سے متعلق نہیں کہ کفارہ دینے والا دوسرے کے مملوک غلام کو اپنے کفارہ میں ادا کر دے۔ لہٰذا آیت میں فتحریر رقبۃ سے جب مملوک غیر اور آزاد مراد نہیں تو فتحریر رقبۃ تقاضہ کرنیوالا ہوا یعنی مقتضی ہوا، اور مملوکۃ لکم یہ اس کا مقتضی ہوا جس کا حکم امر بالتحریر سے ثابت ہے یعنی آزاد کرنیوالا اپنے مملوک غلام

کو آزاد کردے۔
بعض نے کہا۔ متن میں جو امر بالتحریر کی عبارت ہے اس سے قائل کا قول مراد ہے یعنی اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِالْفٍ عَنْ كَفَّارَةِ يَمِيْنِي (تو اپنے غلام کو میری جانب سے ایک ہزار کے بدلے میرے کفارۂ یمین کے سلسلہ کا آزاد کردے)
اس مثال میں اعتق عبدك عني بالف، بیع کے معنیٰ کا تقاضہ کرتاہے کیونکہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے لاعتق فیما لا یملکہ (اپنے غیر مملوک میں عتق کا کوئی سوال نہیں) یعنی غیر مملوک کو آزاد کرنے سے آزاد نہیں ہوتا۔ اس آزاد کرنیکا حکم یعنی امر بالاعتاق اپنے تام ہونے کیلئے اس بات کا تقاضہ کرتاہے جس کو غلام کے آزاد کرنیکا حکم دیا گیاہے یعنی مامور پہلے وہ غلام کو کہنے والے کے سپرد کردے اور اس کو غلام کا مالک بنادے۔ اس کے بعد اس کی طرف سے وکیل بن جائے اور بحیثیت وکیل کے اس کی طرف سے غلام کو آزاد کردے۔ عبارت کی تشریح اس طرح پر ہوگی" بِعْ عَبْدَكَ عَنِّي بِالْفٍ وَكُنْ وَكِيْلِي بِالْاِعْتَاقِ" (اپنے غلام کو ایک ہزار کے عوض میرے ہاتھ فروخت کردے پھر میری طرف سے اس کو آزاد کرنیکا وکیل بن جا) چنانچہ مخاطب نے اس غلام کو آزاد کردیا تو آزادی آمر کی جانب سے پائی جائے گی۔ اور اس کا کفارہ ادا ہو جائیگا اور حکم دینے والے کو ولاء کا حق ہوگا۔ نیز اس پر غلام کی قیمت واجب ہوگی۔
حاصل یہ نکلا کہ مذکورہ بالا مثال میں غلام کے آزاد کرنیکا حکم دینا مقتضِی ہے، تقاضہ کرنیوالا ہے اور اس کلام کو پورا ہونے کے لئے بیع کے معنے مقتضے ہے اور اس مثال سے بیع کا ثبوت اقتضاءً ہوا ہے اور جو چیز اقتضاءً ثابت ہوتی ہے اس میں وہ شرائط ملحوظ نہیں ہوا کرتیں جو شرطیں اس چیز میں ملحوظ ہوتی ہیں جو بالقصد ثابت ہو۔
فلما ثبت البیع الخ۔ اور اس میں بیع جب اقتضاءً ثابت ہے تو اس میں بیع کی شرطیں مشروط نہ ہوں گی کہ اس میں ایجاب کی حاجت ہوگی اور نہ قبول کی اور خیارِ رؤیت بھی اس میں جاری نہ ہوگا۔ البتہ اعتاق کی شرطیں اس میں عائد ہوں گی۔ مثلاً آمر کا مکلف ہونا، اعتاق کا اہل ہونا۔ لہٰذا کوئی مجنون اور بچہ غلام کو آزاد کریگا تو آزادی نافذ نہ ہوگی۔ چنانچہ امام ابویوسفؒ نے فرمایا اگر آمر نے کہا اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي (اپنے غلام کو میری جانب سے آزاد کردے) اور اس نے عوض یعنی الف کا کوئی ذکر نہیں کیا تو یہ قول ہبہ کا مقتضی ہوگا جس طرح پہلے قول نے بیع کا تقاضہ کیا تھا اور ہبہ میں قبضہ کرلینا اولیٰ ہے کیونکہ قبضہ کرنا ہبہ کی صحت کیلئے شرط ہے اور ایجاب و قبول رکن ہیں اور جب ہبہ سے ایجاب و قبول رکن ہونے کے باوجود ساقط ہو سکتے ہیں تو شرط بدرجۂ اولیٰ ساقط ہو سکتی ہے۔
قولہٗ ولکن نقول الخ۔ شارح نے فرمایا۔ ہم کہتے ہیں کہ بیع میں ایجاب وقبول سقوط کا احتمال رکھتے ہیں جیسے تعاطی کی صورت میں ایجاب وقبول کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کے برخلاف ہبہ ہے۔ قبضہ ہبہ میں ضروری ہے، سقوط کا احتمال نہیں رکھتا۔ اور اس جگہ قبضہ نہیں پایا گیا اس لئے ہبہ درست نہ ہوگا۔

اور آمر غلام کا مالک بھی نہ ہوگا۔ چونکہ ہبہ درست نہیں تھا اور جب آمر غلام کا مالک نہیں ہوا تو غلام اس کی جانب سے آزاد بھی نہ ہوگا اور یہ آزادی مامور کی جانب سے پائی جائے گی۔ اور ولاء کا حق بھی مامور ہی کو ملے گا۔

وَالثابتُ منهُ كالثابت بدلالة النص الّا عندَ المعارضةِ اَی هُمَا سواءٌ فی ایجاب الحکم القطعی الّا انهٗ یترجّحُ الدلالةُ علی الاقتضاءِ عِندَ المعارضةِ مثالهُ قولهٗ علیهِ السّلام لعائشةَ حُتّیهِ ثُمّ اقرُصِیهِ ثم اغسلیهِ بالماءِ فانهٗ یدُلُّ باقتضاءِ النصّ علی اَنْ لا یجوزَ غسلُ النجسِ بغیرِ الماءِ مِنَ المائعاتِ لانهٗ لمّا اَوجبَ الغسلَ بالماءِ فیقتضی صحتهٗ اَنْ لا یجُوزَ بغیرِ الماءِ ولکنّهٗ بعینهٖ یدُلُّ بدلالةِ النصّ علی اَنّهٗ یجوزُ غسلهٗ بالمائعاتِ وَذٰلِكَ لاَنَّ المعنَی المَاخوذُ منهُ الّذی یعرِفهُ کلُّ احدٍ هُوَ التطهیرُ وَذٰلِكَ یحصُلُ بهمَا جمیعًا الا تریٰ اَنَّ مَنْ القی الثوبَ النجسَ لایؤاخذُ باستعمالِ الماءِ فیهِ لاَنَّ المقصودَ وهُوَ ازالةُ النجاسةِ حاصلٌ علی کلِّ حالٍ فترجحتِ الدلالةُ علی الاقتضاءِ وَمَا قیلَ مِنْ اَنَّ مثالهُ لَمْ یُوجدْ فِی النصوصِ فانّمَا هُوَ من قلةِ التتبعِ۔

ترجمہ اور اقتضاء النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ اس چیز کیطرح ہے جو دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے مگر تعارض کے وقت یعنی اقتضاء النص اور دلالت النص حکم قطعی واجب کرنے میں دونوں مساوی ہیں اور تعارض کے وقت دلالۃ النص کو اقتضاء النص پر ترجیح حاصل ہوگی۔ اس کی مثال آنحضورؐ کا حضرت عائشہؓ سے فرمانا حُتّیهِ ثم اقرصیه ثم اغسلیه بالماء" (نجس کپڑے کو رگڑ لو پھر اس کو انگلیوں سے مسل دو اس کے بعد اسے پانی سے دھو ڈالو) یہ حدیث اقتضاء النص سے دلالت کرتی ہے کہ نجس چیز کا بغیر پانی کے دھونا مثلاً بہنے والی چیزوں سے دھونا جائز نہیں ہے کیونکہ جب آنحضورؐ نے پانی سے دھونا واجب قرار دیا تو اس کی صحت مقتضی ہے کہ غسل بغیر پانی کے جائز نہ ہو۔ لیکن بعینہٖ یہی حدیث دلالۃ النص سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایسے کپڑے کا بہنے والی چیزوں سے دھونا جائز ہے کیونکہ اس سے جو معنٰی مفہوم ہوتے ہیں وہ ہے تطہیر اور پاکی دونوں ہی سے حاصل ہو جاتی ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس نے کسی نجس کپڑے کو ڈالدیا پانی کے استعمال سے اس سے مواخذہ نہیں کیا جائیگا۔ کیونکہ مقصود نجاست کا ازالہ ہے جو ہر حال میں حاصل ہے لہٰذا دلالۃ النص اقتضاء النص پر راجح ہوگی اور وہ جو کہا گیا ہے کہ اس کی نظیر نصوص میں نہیں ملتی ہے تو یہ ان کی تتبع و تحقیق کی کمی کیوجہ سے ہے۔

تشریح **اقتضاء النص اور دلالۃ النص کا حکم**:۔ ماتن نے کہا جو حکم اقتضاء النص سے ثابت ہو اور جو حکم دلالۃ النص سے ثابت ہو قطعی ہونے میں دونوں برابر ہیں یعنی دونوں سے

ثابت شدہ حکم قطعی ہوتے ہیں جن پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ اگر دونوں میں تعارض واقع ہو جائے تو دلالۃ النص کو اقتضاء النص پر ترجیح دی جائے گی۔ مثلاً آنحضور ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا حُتِّيهِ ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء (نجاست کو رگڑ دو پھر اس کو کھرچ دو پھر اس کو پانی سے دھو دو۔ اس حدیث میں ماء کا لفظ مذکور ہے۔ اس لئے یہ حدیث اقتضاء النص کے طریق سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نجس کپڑے کو پاک کرنے کیلئے پانی کا استعمال کرنا ضروری ہے۔ اگر دوسری بہنے والی چیز سے نجاست کو صاف کیا جائے تو کافی نہ ہوگا مگر ساتھ ہی یہ روایت اس پر بطور دلالۃ النص کے اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ہر بہنے والی چیز سے نجاست کا صاف کرنا درست ہو۔ اس لئے کہ غسل کا مقصد پاکی حاصل کرنا ہوتا ہے اور پاکی جس طرح پانی سے حاصل ہوتی ہے اسی طرح پانی کے بجائے دوسری بہنے والی چیزوں سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

قولہ الا ترى ان من القى الخ۔ چنانچہ اگر کسی نے نجس کپڑے کو پانی میں ڈال دیا تو اس سے مواخذہ نہ کیا جائے گا کیونکہ مقصد اس سے ازالۂ نجاست ہے اور وہ دونوں صورتوں میں حاصل ہو جاتا ہے۔ کپڑے کو پانی میں داخل کرکے بھی، اور پانی ہاتھ میں لیکر کپڑے میں ڈالنے سے بھی، یا کسی بہنے والی چیز سے اس کو دھو دیا جائے۔

حاصل یہ ہے کہ حدیث کا منشاء اور مقتضی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ پاکی کا حصول پانی کے سوا دوسری چیز سے نہ ہو جبکہ اس حدیث کی دلالت اس پر دال ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری بہنے والی چیزوں سے بھی پاکی حاصل کی جاسکتی ہے اور تعارض کے وقت دلالت النص کو اقتضاء النص پر ترجیح دی جاتی ہے اس لئے یہاں پر بھی دلالت النص کو ترجیح دی جائے گی اور کہا جائیگا کہ کپڑے کی پاکی جس طرح پانی سے حاصل کی جاسکتی ہے اسی طرح دوسری بہنے والی چیزوں سے بھی حاصل کی جاسکتی ہے۔

قولہ وما قيل من ان مثالہ لم يوجد الخ۔ اور وہ جو کہا جاتا ہے کہ دلالۃ النص اور اقتضاء النص کے درمیان تعارض کی مثال نصوص میں نہیں ملتی تو یہ ان کے تتبع و تلاش کی کمی کا نتیجہ ہے، ورنہ پہلے اس کی مثال میں حدیث ذکر کی جاچکی ہے۔

شارح کی تحقیق کا جواب بعض لوگوں نے یہ دیا ہے کہ دو ایسی نصوص جن میں سے ایک دلالۃ النص اور دوسری اقتضاء النص دال ہوں ان کے درمیان تعارض واقع ہوا ہو۔ ایسی مثال نہیں ملتی اور شارح نے ایک ہی حدیث سے اقتضاء النص اور دلالۃ النص کے درمیان تعارض کی مثال ذکر کی ہے۔

وَلَا عُمُومَ لَهٗ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْعُمُومَ وَالْخُصُوصَ مِنْ عَوَارِضِ الْاَلْفَاظِ وَالْمُقْتَضٰى مَعْنًى لَا لَفْظٌ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَجْرِيْ فِيْهِ الْعُمُوْمُ وَالْخُصُوْصُ لِاَنَّهٗ عِنْدَهٗ كَالْمَحْذُوْفِ الَّذِيْ يُقَدَّرُ وَهٰذَا اَصْلٌ كَبِيْرٌ مُخْتَلِفٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَهٗ يَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ كَثِيْرٌ مِنَ الْاَحْكَامِ وَلَا يُقَالُ اِنَّ قَوْلَهٗ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ يَقْتَضِي الْبَيْعَ هُوَ عَامٌّ لِلْعَبِيْدِ كُلِّهِمْ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّهٗ فِيْ مَعْنٰى

بع عبيدك عني ثم كن وكيلي باعتاقهم فالعبيد مذكور صريح في العبارة ولهذا يكون عامًا۔

ترجمہ اور ہمارے نزدیک اقتضاء یعنی مقتضیٰ کیلئے عموم نہیں ہے کیونکہ عموم وخصوص الفاظ کے عوارض ہیں۔ اور مقتضیٰ معنیٰ ہیں لفظ نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک عموم وخصوص اقتضاء میں جاری ہوتا ہے۔ کیونکہ مقتضیٰ ان کے نزدیک اس محذوف کیطرح ہوتا ہے جو مقدر مانا جاتا ہے اور یہ ایک بنیادی اصول ہے جو ہمارے اور ان کے درمیان مختلف فیہ ہے جس پر کثیر احکام متفرع ہوتے ہیں۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قائل کا قول اعتق عبیدک عنی" (اپنے غلام کو میری جانب سے آزاد کردے) بیع کا تقاضہ کرتا ہے اور یہ ہر عبید کو عام ہے۔ کیوں کہ اس اعتراض کا جواب ہم یہ دیں گے کہ معنیٰ اس قول کے یہ ہیں کہ بع عبیدک عنی ثم کن وکیلی باعتاقہم (اپنے غلاموں کو میرے ہاتھ فروخت کردے پھر ان کو آزاد کرنیکا میرا وکیل بن جا) لہٰذا عبید تو عبارت میں صراحۃً موجود ہے۔ مقتضیٰ سے ہی نہیں اسی وجہ سے عام ہے۔

تشریح اور اقتضاء النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس میں عموم نہیں ہوتا اور نہ ہی خصوص جاری ہوتا ہے۔ کیونکہ عام ہونا یا خاص ہونا یہ الفاظ کے عوارضات میں سے ہے لفظ عموم وخصوص کا تقاضہ نہ حقیقۃً کرتا ہے اور نہ تقدیرًا کرتا ہے۔ لہٰذا جب عموم وخصوص لفظ کا مقتضیٰ نہیں ہے اور عموم وخصوص لفظ میں پائے جاتے ہیں تو مقتضیٰ میں عموم وخصوص جاری نہ ہوگا۔

اس کے برخلاف سیدنا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مقتضیٰ میں عموم وخصوص دونوں پائے جاتے ہیں ان کے نزدیک مقتضیٰ بالکل محذوف کے مانند ہے اور محذوف لفظوں میں مقدر ہوتا ہے یعنی محذوف ہو کر بھی وہ ملفوظ ہی ہوتا ہے اور جب ملفوظ ہوتا ہے ادھر مقتضیٰ محذوف کیطرح ہے لہٰذا اس پر بھی عموم اور خصوص دونوں ہی جاری ہوں گے۔

اعتراض: احناف کے مذہب پر کہ مقتضیٰ میں عموم وخصوص جاری نہیں ہوتے اعتراض کیا گیا ہے۔ کہ ایک شخص نے کہا اعتق عبیدک عنی (اپنے غلام کو میری جانب سے آزاد کردے) یہ قول بیع کا متقاضی ہے اور بیع اس کے اقتضاء سے ثابت ہے یعنی مقتضیٰ ہے حالانکہ یہ مقتضیٰ تمام غلاموں کو عام اور شامل ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ مقتضیٰ میں بھی عموم پایا جاسکتا ہے۔

جواب: مذکورہ کلام کی اصل اس طرح ہے بع عبیدك عني ثم کن وکیلی باعتاقہم (میرے ہاتھ اپنے غلاموں کو فروخت کردے پھر میری جانب سے ان کے آزاد کرنیکا وکیل بن جا) عبید جمع کا صیغہ لفظ میں مذکور ہے اس لئے اس میں عموم پیدا ہوا ہے ورنہ نفس مقتضیٰ میں عموم ہوتا ہے نہ خصوص پایا جاتا ہے کیوں کہ یہ لفظ کے عوارض ہیں۔

حتى اذا قال ان اكلتُ فعبدى حرٌ ونوى طعامًا دون طعامٍ لا يُصدق عندنا لا ديانةً ولا قضاءً لان طعامًا انما ينشأ من اقتضاء الاكل لانه لا يكون بدون الماكول فلا يكون عامًّا فلا يقبل التخصيص واما حنثه بكل طعامٍ فانما هو لوجود ماهية الاكل لا لان الطعام عامٌ وان قال ان اكلتُ طعامًا اولا اكل اكلًا يحنث بكل طعامٍ ويصدق في نية التخصيص لانه ملفوظ ح ولكن ايراد هذا المثال على قول من يشترط في المقتضى ان يكون شرعيًا مشكل لانه عقلي والاولى ان يقال ان المقتضى ما يكون شرعيًا او عقليًا والمحذوف ما يكون لغويًا۔

ترجمہ

چنانچہ جب کوئی شخص اِن اکلتُ فعبدی حُرٌ کہے (اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے) اور کسی خاص قسم کے کھانے کی نیت کرے تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ یعنی ہمارے نزدیک اس کی تصدیق نہ دیانۃً کی جائے گی اور نہ قضاءً کی جائے گی کیونکہ اس مثال میں طعام اکل کی اقتضاء سے پیدا ہوا ہے کیونکہ اکل کا صدور بغیر ماکول کے نہیں ہوتا۔ لہٰذا طعام عام نہیں ہوگا پس تخصیص کو بھی قبول نہ کریگا اور بہر حال اس کا ہر کھانا کھانے سے حانث ہو جانا تو وہ ماہیت اکل کے پائے جانیکی وجہ سے ہے۔ اس وجہ سے نہیں کہ طعام عام ہے اور اگر اس نے کہا ان اکلتُ طعامًا (اگر میں کھانا کھاؤں) یا کہے لا اکل اکلاً (نہیں کھاؤں گا میں کھانا) تو ہر کھانا کے کھانے سے حانث ہو جائیگا اور تخصیص کی نیت کی تصدیق اس وجہ سے کی جاتی ہے کہ اس وقت وہ ملفوظ ہے۔ لیکن اس مثال کو ان لوگوں کے قول کے مطابق لانا جو مقتضیٰ میں شرعی ہونے کی قید لگاتے ہیں مشکل ہے کیونکہ مذکورہ مثال عقلی ہے مگر اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ مقتضیٰ وہ ہے جو شرعی ہو یا عقلی اور محذوف وہ ہے جو لغوی ہو۔

تشریح

مقتضیٰ میں عموم وخصوص نہ ہونا:۔ مقتضیٰ میں عموم یا خصوص پایا جاتا ہے کہ نہیں؟ تو ہمارے نزدیک مقتضیٰ میں عموم وخصوص نہیں پایا جاتا۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک پایا جاتا ہے۔ اس اختلافی مسئلہ کی تفریع کے طور پر ماتن نے یہ مثال ذکر فرمائی ہے۔

چنانچہ انھوں نے فرمایا: اگر کسی نے کہا ان اکلت فعبدی حُرٌ (اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے) اگر یہ کہتے وقت اس نے کسی خاص کھانے کی نیت کی ہو تو ہمارے نزدیک اس کی تصدیق نہ کی جائے گی قضاءً بھی اور دیانۃً بھی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی۔

احناف کی دلیل:۔ اکلتُ کہنے کے بعد اس کو پورا کرنے کیلئے طعام ہے جس کی ضرورت ہوئی کیونکہ ماکول کے بغیر اکل کا پایا جانا ممکن نہیں ہے اس لئے اس کلام کا مقتضیٰ طعام ہوگیا اور چونکہ ہمارے نزدیک مقتضیٰ میں عموم نہیں پایا جاتا اس لئے اس جگہ کلام کو پورا کرنے کیلئے طعام عام کی ضرورت نہیں ہے اور جب طعام

میں عموم نہیں ہے تو پھر تخصیص کی بھی کوئی حاجت نہ ہوگی۔ اور جب طعام تخصیص کے قابل نہیں تو تخصیص کی نیت کا بھی کوئی اعتبار نہ کیا جائیگا دیانۃً بھی اور قضاءً بھی۔

سوال :۔ جب اس جگہ طعام میں عمومیت نہیں ہے تو قسم کھانیوالا ہر کھانے کو کھانے سے کیوں حانث ہوجاتا ہے؟

جواب :۔ ہر طعام میں ماہیت اکل پائی جاتی ہے اس لئے وہ ہر کھانے کے کھانے سے حانث ہوجائیگا۔ چنانچہ مذکورہ متن والی مثال میں اس کا غلام آزاد ہوجائیگا خواہ اس نے کوئی طعام کبھی کھایا ہو۔

اور ہر طعام کے کھانے سے اس کے غلام کے آزاد ہونیکا حکم اس وجہ سے نہیں دیا گیا کہ طعام میں عمومیت پائی جاتی ہے۔

امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان اکلتُ میں جو طعام ہے وہ اکلتُ کا مقتضٰی ہے اور وہ عام ہے کیونکہ طعام ان اکلت کے تحت واقع ہے اور ان اکلتُ شرط ہے اس لئے نکرہ ہے اور معنًے وہ نفی کے تحت واقع ہے۔ کیونکہ ان اکلتُ طعامًا کے معنٰے ہیں لا اکلُ طعامًا۔ اور جب طعام عام ہے تو اس میں تخصیص کا احتمال بھی ہوسکتا ہے۔ اس لئے تخصیص کی نیت کرنا بھی جائز ہوگا اور چونکہ تخصیص کی نیت کرنا ظاھر کے خلاف ہے اس لئے صرف دیانۃً نیت کا اعتبار کیا جائیگا، قضاءً اعتبار نہیں کیا جائیگا۔

قولہٗ واما حنثہٗ بکل طعامٍ الخ۔ اور بہرحال قسم کھانیوالے کا ہر طعام کے کھانے سے حانث ہوجانا یعنی کسی نے ان اکلتُ طعامًا کہا، یا کسی نے لا اکلُ طعامًا تو دونوں صورتوں میں کوئی بھی کھانا وہ کھائے گا ہر کھانے کے کھانے سے حانث ہوجائیگا۔ لیکن اس قسم کے وقت اس نے کسی مخصوص کھانے کی نیت کی ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اس لئے لفظ طعام اس وقت لفظوں میں مذکور ہے۔ اور مذکور وملفوظ میں خاص وعام دونوں کا حکم جاری ہوتا ہے اس لئے اس جگہ طعام عام ہے تو تخصیص کا بھی احتمال رکھے گا۔

قولہٗ لکن ایراد ھذا المثال علٰی قول من یشترط الخ۔ شارحؒ نے فرمایا: جو لوگ مقتضٰی میں شرعی ہونے کی قید لگاتے ہیں ان کے نزدیک یہ مثال صحیح نہ ہوگی کیونکہ مذکورہ مثال میں جو کلام ہے وہ محض عقلی ہے کیونکہ طعام کی ضرورت ہر شخص کو ہوتی ہے۔ اس لئے زیادہ مناسب یہ تھا کہ یوں کہا جاتا کہ مقتضٰی خواہ شرعی ہو یا عقلی ہو۔ اور محذوف وہ ہے جو لغوی ہو۔ اگر اس طرح کہا جاتا تو اس مثال کو مقتضٰی کی تعریف میں ذکر کرنا صحیح ہوجائیگا۔

مگر احناف کی جانب سے جواب یہ دیا جاتا ہے کہ مقتضٰی عقلی بھی شرعی حجت ہے۔ اس لئے جو چیز عقلاً ثابت ہوگی اس کو بھی شرعی ہی کہا جائیگا لہٰذا اس کو مقتضٰی کی مثال میں ذکر کرنا صحیح ہے۔

وَکَذَا اِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ اَوْ طَلَّقْتُکِ وَنَوٰی ثَلٰثًا لَا یَصِحُّ تَفْرِیْعٌ اٰخَرُ عَلٰی عَدَمِ کَوْنِ الْمُقْتَضٰی عَامًّا وَذٰلِکَ لِاَنَّ قَوْلَہٗ اَنْتِ طَالِقٌ اَوْ طَلَّقْتُکِ خَبَرٌ وَھُوَ لَا یَصِحُّ اِلَّا اَنْ یَسْبِقَ عَلَیْہِ

طَلَاقٌ مِنْ جَانِبِ الزَّوْجِ لِيَكُونَ هٰذَا اخبَرًا عَنْهُ وَلَمْ يَسْبِقِ الطَّلَاقُ مِنْهُ فِي الْوَاقِعِ فَلِضَرُورَةِ تَصْحِيحِ الْكَلَامِ وَصِدْقِهِ قَدَّرْنَا اَنَّ الزَّوْجَ قَدْ طَلَّقَهَا قَبْلَ ذٰلِكَ وَهٰذَا اِخْبَارٌ مِنْهُ فَكَانَّهُ قَالَ فِي الْاَوَّلِ اَنْتِ طَالِقٌ لِاَنِّي طَلَّقْتُكِ قَبْلَ هٰذَا وَالطَّلَاقُ الْمَفْهُومُ بِحَسْبِ اللُّغَةِ فِي ضِمْنِ قَوْلِهِ اَنْتِ طَالِقٌ هُوَ الطَّلَاقُ الَّذِي هُوَ وَصْفُ الْمَرْأَةِ لَا التَّطْلِيقُ الَّذِي هُوَ فِعْلُ الزَّوْجِ فَلَا يَكُونُ هٰذَا اِلَّا اقْتِضَاءً فَلَا تَصِحُّ فِيهِ نِيَّةُ الثَّلٰثِ وَالْاِثْنَيْنِ وَاَمَّا قَوْلُهُ طَلَّقْتُكِ فَهُوَ وَاِنْ كَانَ دَالًّا عَلَى التَّطْلِيقِ الَّذِي هُوَ فِعْلُ الْمُتَكَلِّمِ لٰكِنَّهُ دَالٌّ عَلٰى مَصْدَرٍ مَاضٍ لَا عَلٰى مَصْدَرٍ حَادِثٍ فِي الْحَالِ فَالْمَصْدَرُ الْحَادِثُ لَا يَثْبُتُ اِلَّا اقْتِضَاءً مِنَ الشَّرْعِ فَلَمْ تَصِحَّ فِيهِ نِيَّةُ اثْنَيْنِ وَالثَّلٰثِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَقَعُ مَا نَوٰى مِنَ الثَّلٰثِ اَوِ الْاِثْنَيْنِ لِاَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى الطَّلَاقِ فَتَعْمَلُ نِيَّتُهُ فِيهِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ طَلِّقِي نَفْسَكِ وَاَنْتِ بَائِنٌ عَلَى اخْتِلَافِ التَّخْرِيجِ مَعْنٰى تَخْرِيجُ طَلِّقِي نَفْسَكِ فِي صِحَّةِ الثَّلٰثِ عَلٰى حِدَةٍ وَتَخْرِيجُ اَنْتِ بَائِنٌ فِيهَا عَلٰى حِدَةٍ اَمَّا تَخْرِيجُ طَلِّقِي نَفْسَكِ فَهُوَ اَنَّهُ اَمْرٌ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً وَهُوَ لَفْظُ فَرْدٍ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ وَيَحْتَمِلُ الثَّلٰثَ عِنْدَ النِّيَّةِ فَهُوَ لَيْسَ بِمُقْتَضٰى حَتّٰى لَمْ يَجْرِ فِيهِ الْعُمُومُ وَاَمَّا تَخْرِيجُ اَنْتِ بَائِنٌ فَهُوَ اَنَّ الْبَيْنُونَةَ نَوْعَانِ غَلِيظَةٌ وَخَفِيفَةٌ فَاِذَا نَوَى الْغَلِيظَةَ وَهُوَ الثَّلٰثُ فَقَدْ نَوٰى اَحَدَ مُحْتَمَلَيْهِ فَتَصِحُّ وَلَا يَكُونُ هٰذَا مِنَ الْعُمُومِ فِي شَيْءٍ وَلَا يُتَصَوَّرُ مِثْلُ هٰذَا فِي طَلِّقِي نَفْسَكِ لِاَنَّ الطَّلَاقَ اِنَّمَا يَشْتَمِلُ عَلَى الْاَفْرَادِ مِنَ الْوَاحِدِ وَالْاِثْنَيْنِ وَالثَّلٰثَةِ لَا عَلٰى نَوْعَيِ الْغَلِيظَةِ وَالْخَفِيفَةِ عُرْفًا وَقِيلَ مَعْنٰى قَوْلِهِ عَلَى اخْتِلَافِ التَّخْرِيجِ اَنَّ تَخْرِيجَنَا عَلٰى حِدَةٍ وَتَخْرِيجَ الشَّافِعِيِّ عَلٰى حِدَةٍ فَتَخْرِيجُنَا هُوَ مَا بَيَّنَّا وَتَخْرِيجُ الشَّافِعِيِّ هُوَ اَنَّ كُلَّ ذٰلِكَ مُقْتَضًى وَيَجْرِي فِيهِ الْعُمُومُ فَتَصِحُّ فِيهِ نِيَّةُ الثَّلٰثِ۔

ترجمہ اسی طرح جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "انت طالق یا طلقتک" اور تین طلاق کی نیت کرے تو اس کی نیت صحیح نہ ہوگی۔ یہ مقتضٰی کے عام نہ ہونے کی دوسری تفریع ہے۔ یہ اس وجہ سے کہ اس کا قول انت طالق یا طلقتک ایک خبر ہے اور خبر اس وقت تک صحیح نہ ہوگی جب تک کہ اس سے سابق زمانہ میں طلاق شوہر کی جانب سے ہو چکی ہو تاکہ اسی سابق طلاق کی خبر ہو جائے حالانکہ واقع میں اس سے پہلے کوئی طلاق نہیں ہے۔ مگر ایک عاقل بالغ مسلم کے کلام کو صحیح اور برمحل قرار دینے کیلئے ہم نے مقدر مان لیا کہ اس نے طلاق اس سے پہلے دیدی ہے اور یہ قول اس کی خبر دے رہا ہے گویا اس نے یوں کہا "انت طالق لانی طلقتک قبل ہذا" (تو طلاق والی ہے کیونکہ اس سے پہلے میں نے تجھ کو طلاق دے دی ہے) اور وہ طلاق جو باعتبار لغت کے انت طالق کے ضمن میں مفہوم ہو رہی ہے یہ وہی طلاق ہے جو عورت کا وصف ہے نہ کہ وہ تطلیق جو شوہر کا فعل ہے پس شوہر سے تطلیق کا ثبوت اقتضاء ہی سے ہوگا لہٰذا اس قول میں دو یا تین

کی نیت صحیح نہ ہوگی۔ اور بہر حال شوہر کا قول طلقتکِ اگرچہ یہ تطلیق دلالت کرتا ہے جو کہ متکلم کا فعل ہے لیکن مصدر ماضی پر دلالت کرتا ہے نہ کہ اس مصدر پر جو حال میں رونما ہوا ہے۔ پس مصدر حادث نہیں ثابت ہوتا مگر شرعاً اور اقتضاءً۔ اسلئے دو اور تین کی نیت صحیح نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ وہ طلاق ہوگی جو اس نے دو یا تین کی نیت کی ہے۔ کیوں کہ یہ قول الطلاق پر دلالت کرتا ہے لہٰذا قائل کی نیت اس میں عمل کرے گی۔ بخلاف اس کے قول طلقی نفسکِ وانت بائن کے اختلاف کی تخریج کے ساتھ ساتھ۔ یعنی تین طلاق کی صورت میں طلقی نفسکِ کی تخریج علاحدہ ہے اور انت بائن کی تخریج علیحدہ۔ بہر حال طلقی نفسکِ کی تخریج یہ ہے کہ طلقی امر ہے جو لغۃً مصدر پر دلالت کرتا ہے اور وہ مفرد لفظ ہے جو ایک پر محمول ہوتا ہے۔ اور نیت کے پائے جانے کی صورت میں تین کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا مقتضیٰ نہیں ہے تاکہ اس میں عموم داخل نہ ہوسکے اور بہر حال تخریج انت بائن کی وہ یہ ہے کہ بینونت دو قسم پر ہے۔ ایک غلیظہ اور دوسری خفیفہ پس جب شوہر نے غلیظہ کی نیت کی اور وہ تین ہے تو اس نے اپنے قول کے دو محتملوں میں سے ایک کی نیت کی لہٰذا نیت صحیح ہوگی اس میں عموم کچھ بھی نہیں ہے اس طرح کی تخریج طلقی نفسک جیسی مثالوں میں متصور نہیں ہے۔ اس لئے الطلاق افراد پر مشتمل ہے اور وہ واحد اثنین اور ثلاثہ ہیں۔ غلیظہ اور خفیفہ دو قسموں پر عرفاً مشتمل نہیں ہوتا ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ مصنفؒ کے قول "علی اختلاف التخریج" کے معنے یہ ہیں کہ ہماری تخریج علیحدہ ہے، اور امام شافعیؒ کی تخریج علیحدہ ہے۔ پس ہماری تخریج وہی ہے جو ہم بیان کر چکے۔ اور امام شافعیؒ کی تخریج یہ ہے کہ مذکورہ اقوال مقتضیٰ ہیں اور ان میں عموم جاری ہوتا ہے لہٰذا اس میں تین کی نیت صحیح ہے۔

تشریح

مقتضیٰ کے عام نہ ہونے کی دوسری مثال: کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق" یا کہا "طلقتکِ" اور کہتے وقت اس نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی یہ نیت صحیح نہ ہوگی اور بیوی پر تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔

دلیل: جب شوہر نے بیوی سے کہا انت طالق تو طلاق والی ہے۔ یا کہا طلقتکِ میں نے تجھ کو طلاق دیدی ہے۔ یہ دونوں کلام خبر ہیں۔ اول میں تو عورت کو طلاق کے ساتھ متصف ہونے کی خبر دی گئی ہے اور دوسری مثال میں عورت کو ایک طلاق دیئے جانے کی اطلاع دی گئی ہے۔ بہر حال دونوں مثالیں خبر پر مشتمل ہیں اور خبر اپنے صادق ہونے پر مخبر عنہ کے سابق ہونیکا تقاضہ کرتی ہے۔ یعنی جس واقعہ کی خبر دی گئی ہے وہ پہلے ہی گذر چکا ہو۔ اسلئے انت طالق ہو یا طلقتکِ ہو دونوں خبر کے جملے ہیں۔ ان سے پہلے طلاق کا واقع ہونا پایا جانا چاہیئے تاکہ یہ دونوں کلام کلام سابق کی خبر بن سکیں۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ان جملوں کے کہنے سے پہلے شوہر کی جانب سے کوئی

طلاق نہیں صادر ہوئی کہ جس کی اطلاع ان دونوں کلاموں سے کی گئی ہو۔ اس لئے ایک عاقل بالغ مسلمان کے کلام کو صحیح قرار دینے کے لئے یہ فرض کرلیا گیا کہ شوہر نے انت طالق یا طلقتک اپنی بیوی کو کہنے سے پہلے اس کو طلاق دیدی ہے اور بعد میں یہ کلام عورت کو اطلاع دینے کے لئے اس نے کہا ہے۔ گویا اس نے اول مثال میں اس طرح کہا ہے انت طالق لانی طلقتک قبل ہٰذا تو طلاق والی ہے اس لئے کہ میں نے تجھ کو اس سے پہلے طلاق دیدی ہے۔ اور انت طالق کے ضمن میں جو طلاق مفہوم ہوتی ہے۔ یہی عورت کا وصف ہے یعنی طلاق کے ساتھ متصف ہونیکی وجہ سے مطلقہ ہونا۔

اس کا قول یعنی انت طالق کے ضمن میں تطلیق مفہوم نہیں ہوتی جو شوہر کا فعل ہے۔ بلکہ شوہر کا فعل تطلیق اقتضائً ثابت ہوتا ہے۔ اس شوہر کا فعل طلاق دینا وہ مقتضیٰ ہوا اور مقتضیٰ میں عموم ہوتا ہے نہ خصوص ہوتا ہے اس لئے دو یا تین طلاقوں کی نیت کرنا صحیح نہیں ہے۔

شوہر کا دوسرا کلام یعنی طلقتک اگرچہ متکلم کے فعل پر دلالت کرتا ہے جو کہ تطلیق ہے مگر یہ اگرچہ مصدر ہے مگر فعل ماضی پر دلالت کرتا ہے، زمانۂ حال پر دلالت نہیں کرتا اور طلاق زمانہ حال میں واقع ہوتی ہے اور مصدر حادث سے واقع ہوتی ہے۔ ماضی کے کسی مصدر سے واقع نہیں ہوتی۔ اسلئے متکلم کے کلام درست کرنے کیلئے یہ تاویل کی جائے گی کہ اس جگہ مصدر حادث اقتضائً شرعاً ثابت ہے لغۃً ثابت نہیں۔ لہٰذا اس کلام میں بھی تطلیق مصدر حادث مقتضیٰ ہوا۔ اور کلام کو پورا کرنے کے لئے جو مقتضیٰ نکالا جاتا ہے اس مقتضیٰ میں عموم و خصوص کا حکم جاری نہیں کیا جاتا اس لئے طلقتک کہنے پر بھی دو یا تین طلاقوں کی نیت کرنا صحیح نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کا اختلاف :۔ اس باب میں امام شافعیؒ نے فرمایا۔ ان دونوں مثالوں یعنی انت طالق اور طلقتک میں شوہر دو یا تین کی نیت کریگا تو وہ قابل قبول ہوگی اور عورت پر اس کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک مقتضیٰ میں عموم و خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں۔

قولہٗ بخلاف قولہ طلقی نفسک وانت بائن الخ ماتن نے کہا اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا طلقی نفسک تو اپنے آپ کو طلاق دے لے، یا کہا انت بائن تو مجھ سے جدا ہے۔ تو تین کی نیت کرنا درست ہوگا اگرا صل دونوں مثالوں کی علیحدہ علیحدہ ہے۔ بہر حال اول کلام یعنی شوہر کا بیوی سے طلقی نفسک کہنا۔ اس کی تخریج اس طرح ہے: طلقی امر ہے، خبر نہیں ہے۔ اس کلام میں طلاق کا معاملہ عورت کے سپرد کر دیا گیا ہے اور یہ کلام باعتبار لغت مصدر پر دلالت کرتا ہے نہ کہ بطور اقتضاء کے۔ لہٰذا طلاق مصدر مقتضیٰ نہیں اور جب مقتضیٰ نہیں ہے تو اس کے بارے میں یہ کہنا بھی جائز نہیں ہے

اس کے اندر عموم جاری نہ ہوگا۔ اور جو مصدر لغتًہ ثابت ہو تو اس کی بحث پہلے گذر چکی ہے کہ مصدر میں ایک فرد حقیقی مراد ہوتا ہے۔ اور اگر اس فرد حکمی کا ارادہ کیا جائے تو فرد حکمی بھی مراد ہو جاتا ہے لہٰذا اگر طلقی نفسکِ کہتے وقت شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی ہے تو تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں کیونکہ تین طلاقوں کا مجموعہ مصدر طلاق فرد حکمی ہے۔ اور مصدر سے فرد حکمی کی نیت کرنا جائز ہے اس لئے اس کلام سے بھی تین کی نیت کرنا صحیح ہے۔

انت بائن کی تخریج اس طرح ہے۔ بینونت دو قسم پر ہے۔ اول بینونتِ غلیظہ، دوم بینونت خفیفہ۔ پس جب بائن سے بینونتِ غلیظہ کی نیت کی جائے گی تو صحیح ہوگی۔ کیونکہ شوہر نے کلام کے دو احتمالوں میں سے ایک احتمال کا ارادہ کیا ہے۔ اور کلام کے دو احتمالوں میں سے کسی ایک کی نیت کرنا درست ہے اس لئے بینونتِ غلیظہ کی نیت کرنا یعنی تین طلاقوں کی نیت کرنا درست ہے۔ اور یہ تین طلاقوں کی نیت کی درستگی عموم کی بناء پر نہیں ہے۔

بعض نے کہا کہ مصنفؒ کا قول علیٰ اختلاف التخریج کا مطلب یہ ہے کہ احناف اور شوافع کی تخریج الگ الگ ہے۔ ہماری تخریج تو اوپر گذر چکی ہے۔ یعنی طلقی نفسک لغتًہ مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر کا فرد حکمی یعنی تین طلاق کا احتمال رکھنا، اسی طرح انت بائن بینونتِ خفیفہ و غلیظہ ہر دو قسم پر مشتمل ہونا۔ شوہر دونوں قسموں میں سے جس کو چاہے مراد لے سکتا ہے۔ اور امام شافعیؒ کی تخریج میں وہ تمام اقوال کہ جن کو اوپر ذکر کیا گیا ہے مثلاً انت طالق، طلقتکِ، طلقی نفسکِ اور انت بائن سب کے سب مقتضٰی ہیں اور مقتضٰی میں عموم کا احتمال ہوتا ہے اس لئے ان تمام مثالوں میں تین طلاقوں کی نیت کرنا درست ہے۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ تَمَسُّكَاتُ اَبِي حَنِيْفَةَ مُنْحَصِرَةً فِي الْاَرْبَعِ اَعْنِي الْعِبَارَةَ وَالْاِشَارَةَ وَالدَّلَالَةَ وَالْاِقْتِضَاءَ وَكَانَ مَنْ سِوَاهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ يَتَمَسَّكُوْنَ بِوُجُوْهٍ اُخَرَ اَيْضًا سِوَى هٰذِهِ اَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ فَصْلًا بَعْدَ ذٰلِكَ لِتَحْقِيْقِهَا وَبَيَانِ فَسَادِهَا فَقَالَ **فَصْلٌ التَّنْصِيْصُ عَلَى الشَّيْءِ** بِاسْمِهِ الْعَلَمِ يَدُلُّ عَلَى الْخُصُوْصِ عِنْدَ الْبَعْضِ هٰذَا وَجْهٌ اَوَّلُ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ اَيِ الْحُكْمُ عَلَى الْعَلَمِ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِهِ عَنْ غَيْرِهِ عِنْدَ الْبَعْضِ وَالْمُرَادُ بِالْعَلَمِ هٰهُنَا هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى الذَّاتِ دُوْنَ الصِّفَةِ سَوَاءٌ كَانَ عَلَمًا اَوِ اسْمَ جِنْسٍ وَبِالْبَعْضِ هُوَ بَعْضُ الْاَشْعَرِيَّةِ وَالْحَنَابِلَةِ وَيُسَمّٰى هٰذَا مَفْهُوْمَ اللَّقَبِ عِنْدَهُمْ وَالْاَصْلُ فِيْهِ اَنَّ مَا يُفْهَمُ مِنَ اللَّفْظِ اِمَّا اَنْ يُفْهَمَ مِنْ صَرِيْحِ اللَّفْظِ وَهُوَ الْمَنْطُوْقُ اَوْ لَا وَهُوَ الْمَفْهُوْمُ وَالْمَفْهُوْمُ نَوْعَانِ مَفْهُوْمُ مُوَافَقَةٍ وَهُوَ اَنْ يُفْهَمَ مِنَ اللَّفْظِ حَالُ الْمَسْكُوْتِ عَنْهُ عَلَى وَفْقِ الْمَنْطُوْقِ

وَمفهومُ مخالفةٍ وَهُوَ اَنْ يُفْهَمَ منهُ حَالهُ خلافُ مَا فُهِمَ مِنَ المنطوقِ وَهُوَ اِنْ فُهِمَ مِنْ اسم العَلَمِ سُمِّيَ مفهومُ اللقب وَاِنْ فُهِمَ مِنَ الشرطِ اَوِ الوصفِ سُمِّيَ مفهومُ الشرطِ اَوِ الوصفِ علىٰ ماسيأتي ولكنهم اشترطوا اَنْ لا تظهرَ اَوْلويّةُ المسكوتِ عنهُ اومساواتهُ للمنطوقِ وَلا يخرجُ مخرجَ العادةِ ولا يكونُ لسؤالٍ اَوْ حادثةٍ ولا للكشفِ اومدحٍ اَوْ ذمٍّ وَلا يفيدُ فائدةً اُخرىٰ فح يتعينُ النفي عمّا عداهُ۔

ترجمہ

پھر جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے تمسکات اور استدلات چار پر منحصر ہیں یعنی عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص۔ اور امام صاحبؒ کے ماسواء دوسرے حضرات علماء وفقہاء ان وجوہ مذکورہ کے علاوہ دوسرے وجوہ سے بھی استدلال فرماتے ہیں۔ تو مصنفؒ نے اس کے بعد اس کی تحقیق اور ان کا فساد بیان کرنے کیلئے ایک فصل ذکر فرمایا۔ پس فرمایا کہ کسی شئے کو اس کے اسم علم کے ذریعہ صراحت سے بیان کرنا بعض علماء کے نزدیک خصوصیت پر دلالت کرتا ہے یہ وجوہ فاسدہ کی پہلی وجہ ہے۔ یعنی علم پر حکم کرنا غیر سے اس حکم کی نفی پر دلالت کرتا ہے بعض کے نزدیک۔ اور علم سے مراد یہاں پر وہ لفظ ہے جو ذات پر دلالت کرے نہ کہ صفت پر، برابر ہے کہ علم ہو یا اسم جنس ہو۔ اور بعض سے مراد بعض اشاعرہ وبعض حنابلہ ہیں۔ ان کے یہاں اس کا نام مفہوم اللقب ہے۔ اس میں اصل بات یہ ہے کہ جو چیز لفظ سے مفہوم ہوتی ہے یا تو لفظ سے صراحۃً سمجھی جاتی ہے اس کا نام منطوق ہے، صراحۃً لفظ سے مفہوم نہیں ہوتی تو یہ مفہوم ہے۔ اور مفہوم کی دو قسمیں ہیں۔ اول مفہوم موافق۔ اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے مسکوت عنہ (جس کلام میں خاموشی اختیار کی گئی ہے) کا حال منطوق کلام کے موافق سمجھا جائے۔ دوسری قسم مفہوم مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے منطوق کلام کے مخالف مسکوت عنہ کا حال سمجھا جائے۔ اور یہ اگر اسم علم سے سمجھا گیا ہے تو اس کا نام مفہوم اللقب، اور اگر شرط یا وصف سے سمجھا گیا ہے تو اس کا نام مفہوم الشرط یا مفہوم الوصف رکھا جاتا ہے جیساکہ عنقریب آئے گا۔ لیکن ان حضرات نے (اشاعرہ، حنابلہ نے) مفہوم مخالف میں شرط لگائی ہے کہ مسکوت عنہ کا منطوق سے اولیٰ یا مساوی ہونا ظاہر نہ ہونے پائے اور کلام عادت کے خلاف نہ بولا گیا ہو۔ نیز یہ کہ کلام کسی سوال کے جواب یا کسی حادثہ کے رونما ہونے پر نہ بولا گیا ہو، نہ ہی کشف مدح اور ذم کے لئے ہو اور دوسرا کوئی فائدہ بھی نہ دیتا ہو تو اس صورت میں اس کے ماسواء کی نفی متعین ہوگی۔

تشریح

قولہ ثم لما کانت الخ۔ چونکہ امام صاحبؒ کے تمسکات صرف چار دلائل پر منحصر تھے یعنی عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص پر

ہی منحصر تھے جبکہ دوسرے علماء ان چار کے علاوہ سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ یعنی ان کے تمسکات چار سے زائد ہیں جن کو انکی اصطلاح میں وجوہ فاسدہ کا نام دیا جاتا ہے۔ ان کے ذکر کے لئے مصنفؒ نے مستقل اور علیحدہ فصل قائم کرتے ہوئے فرمایا۔

فصلٌ التنصیص علی الشئ باسمہ العلَم یدل علی الخصوص۔ اگرکسی چیز کو اس کے علم کے نام کے ساتھ ذکر کیا گیا ہو تو بعض کے نزدیک یہ تنصیص خصوصیت پر دلالت کرتا ہے اور اسم علم پر کوئی حکم عائد کیا گیا وہ حکم اس کے علاوہ دوسرے میں نہیں پایا جائے گا۔

قولہٗ والمراد من العلَم ھھنا الخ۔ شارح نے کہا اس جگہ علم سے مراد وہ لفظ ہے جو متعین ذات پر دلالت کرتا ہو۔ خواہ وہ علم ہو یا جنس ہو۔ اور متن میں جن بعض کا ذکر کیا گیا ہے ان سے حنابلہ اور اشاعرہ مراد ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک علم پر حکم لگانیکا نام مفہوم لقب ہے۔ مگر اس بارے میں ایک ضابطہ ہے کہ جو چیز لفظ سے سمجھ میں آتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ یا تو وہ لفظ سے صراحۃً مفہوم ہوگی یا صراحۃً مفہوم نہ ہوگی بلکہ لفظ اس پر بغیر محل نطق کے دلالت کرے گا۔ ان میں سے اول کو منطوق اور دوسرے کو مفہوم کہتے ہیں۔

اس کے بعد منطوق کی دو قسمیں ہیں۔ اول صریح، دوم غیر صریح۔ لفظ کے مدلول مطابقی اور مدلول تضمنی دونوں کو منطوق صریح۔ اور مدلول التزامی کو منطوق غیر صریح کہتے ہیں۔ اسی طرح سے مفہوم کی بھی دو قسمیں ہیں۔ مفہوم موافق، مفہوم مخالف۔ مفہوم موافق اس کو کہا جاتا ہے کہ کلام مثبت ہو یا منفی دونوں حالتوں میں لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق ہو۔ اور مفہوم مخالف یہ ہے کہ لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے خلاف مفہوم ہو۔

قولہٗ وھو ان فھم من اسم العلم الخ۔ پھر یہ مفہوم اگر لفظ کے اسم علم سے سمجھا گیا ہے تو اس مفہوم کو مفہوم لقب کہا جاتا ہے۔ اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم شرط اور مفہوم وصف کا نام دیا جاتا ہے جیساکہ اس کا ذکر آئندہ آئیگا۔ شارح نے کہا، اشاعرہ کے نزدیک مفہوم مخالف کیلئے شرط یہ ہے کہ مسکوت عنہ منطوق سے اولیٰ نہ ہو، نہ ہی وہ منطوق کے مساوی ہو۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ مسکوت عنہ اگر منطوق سے اولیٰ یا مساوی ہوگا تو وہ قیاس کے ذریعہ یا دلالت النص کے ذریعہ مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق ہوگا، مخالف نہ ہوگا۔ اسی طرح مفہوم مخالف کیلئے شرط یہ ہے کہ کلام عادت کے موقع پر نہ بولا گیا ہو۔ اس لئے کہ اگر کلام عادت کے طور پر بولا گیا ہو جیسے وربائبکم اللاتی فی حجورکم اور تمہاری وہ ربیبہ بائیں جو تمہاری پرورش میں ہوں۔ اس مثال میں فی حجورکم کی قید بطور عادت ذکر کی گئی ہے۔ کیونکہ عادت یہ ہے کہ ربیبہ ہمیشہ شوہر کی پرورش میں رہتی ہے۔ اس لئے فی حجورکم کی قید سے وہ ربیبہ جو تمہاری پرورش میں نہ ہو

اس سے خارج نہ ہوں گی۔ اور حجورکم کی قید اس کو خارج کرنے کیلئے نہیں ہے۔ بلکہ ربیبہ پرورش میں ہو یا نہ ہو ہر دو صورت میں ان سے نکاح حرام ہے مگر شرط یہ ہے کہ ربیبہ کی ماں سے شوہر نے نکاح کے بعد جماع کرلیا ہو۔

اسی طرح مفہوم مخالف کے لئے بھی یہ شرط ہے کہ وہ کسی سوال کے جواب پر مشتمل نہ ہو، نہ کسی حادثہ کے واقع ہونیکے بعد ہو۔ اسلئے کہ کلام اگر کسی سوال کے جواب پر مشتمل ہے یا کسی حادثہ کو اس کلام میں بیان کیا گیا ہو تو پھر مفہوم مخالف کا اعتبار نہ کیا جائیگا جیسے ایک شخص نے استفسار کیا کہ کیا زیور میں زکوٰۃ واجب ہے۔ تو عالم نے جواب میں کہا ہاں زیور میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اب اگر اس کلام کے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا جائیگا تو زیور کے علاوہ سونے اور چاندی میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، تو یہ مطلب بالکل غلط ہوگا۔ یا کسی واقعہ کے رونما ہونے پر کسی نے یہ کہدیا کہ زیور میں زکوٰۃ واجب ہے۔ تو اس کا مطلب یہ بالکل نہیں کہ زیور کے علاوہ سونے اور چاندی میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

اسی طرح مفہوم مخالف کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ جو علم صراحۃً ذکر کیا گیا ہو وہ کسی وضاحت کے لئے نہ ہو نہ مدح اور ذم کے لئے اس کو ذکر کیا گیا ہو۔

بہرحال جب اوپر کی ذکر کردہ تمام شرطیں پائی جائیں گی تو اس وقت مفہوم مخالف کا اعتبار کیا جائے گا اور منطوق کے ماسوا کی نفی بھی معتبر ہوگی۔

كَقَولِهٖ الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ فَالْمَاءُ الْاَوَّلُ الْغُسْلُ وَالْمَاءُ الثَّانِي الْمَنِيُّ وَلَمَّا كَانَ مَعْنَاهُ اَلْغُسْلُ مِنَ الْمَنِيِّ فَهِمَ الْاَنْصَارُ عَدَمَ وُجُوبِ الْاِغْتِسَالِ بِالْاِكْسَالِ لِعَدَمِ الْمَاءِ وَهُوَ اِخْرَاجُ الذَّكَرِ قَبْلَ الْاِنْزَالِ وَهُمْ كَانُوا اَهْلَ اللِّسَانِ فَلَوْ لَمْ يَدُلَّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ لَمَا فَهِمُوا ذٰلِكَ وَعِنْدَنَا لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ اَيْ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ وَاِلَّا يَلْزَمُ الْكُفْرُ وَالْكِذْبُ فِي قَوْلِهٖ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللّٰهِ لِاَنَّهٗ يَلْزَمُ اَنْ لَا يَكُوْنَ غَيْرُ مُحَمَّدٍ رَسُوْلًا وَذٰلِكَ كُفْرٌ وَكِذْبٌ سَوَاءٌ كَانَ مَقْرُوْنًا بِالْعَدَدِ اَوْ لَمْ يَكُنْ فِيْهِ رَدٌّ عَلٰى مَنْ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا وَقَالَ اِنْ كَانَ مَقْرُوْنًا بِالْعَدَدِ نَحْوُ قَوْلِهٖ خَمْسٌ مِنَ الْفَوَاسِقِ يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ الْحِدَأَةُ وَالْفَارَةُ وَالْكَلْبُ الْعَقُوْرُ وَالْحَيَّةُ وَالْعَقْرَبُ يَدُلُّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ اَلْبَتَّةَ وَاِلَّا لَبَطَلَ فَائِدَةُ الْعَدَدِ وَعِنْدَنَا وَجْهُ التَّخْصِيْصِ بِهٖ زِيَادَةُ اِهْتِمَامِهٖ وَالْاِعْتِنَاءُ بِشَانِهٖ وَنَحْوُ ذٰلِكَ وَلٰكِنْ اَفْتَى الْمُتَاَخِّرُوْنَ بِاَنَّهٗ فِي الرِّوَايَاتِ يَدُلُّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ دُوْنَ الْمُخَاطَبَاتِ كَمَا قَالَ صَاحِبُ الْهِدَايَةِ اَنَّ قَوْلَهٗ فِي الْكِتَابِ جَازَ الْوُضُوْءُ مِنَ الْجَانِبِ الْاٰخَرِ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّهٗ يَتَنَجَّسُ مَوْضَعُ

الوقوع و مثلُ هذا فی کتابه کثیرٌ و ما یوهمهٗ کلامهم من النفی عمّا عداه فی بعض الاستدلالات فکلُّ ذٰلك مؤوّلٌ بتاویلات فتنبّه له لانّ النصّ لم یتناوله فکیف یوجب نفیاً او اثباتاً ای لا یدلّ علی المسکوت عنه اصلاً فکیف یوجب الحکم من حیث النفی والاثبات فاذا قلت جاءنی زیدٌ فقد سکتّ عن عمرٍو فلا یدلّ علی نفیه و اثباته و فائدة التخصیص ان یتأمّل المستنبطون فیه فیثبتون الحکم فی غیره بالقیاس و ینالون درجة الاجتهاد۔

ترجمہ

جیسے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا قول الماء من الماء پس ماء اول سے غسل مراد ہے اور دوسرے ماء سے منی مراد ہے اور حبب کہ اس حدیث کے معنے الغسل من المنی کے تھے۔ اسی وجہ سے انصار نے سمجھا تھا کہ اکسال سے غسل واجب نہیں ہوتا کیونکہ منی خارج نہیں ہوتی۔ اور اکسال عضو تناسل کا بغیر انزال منی کے باہر نکال لینا ہے۔ اور یہ حضرات چونکہ اہل زبان تھے، اگر مذکورہ حدیث میں نفی ما عداہ پر دلالت نہ ہوتی تو اس سے مذکورہ مفہوم نہ سمجھتے۔ اور ہمارے نزدیک اس پر دلالت نہیں کرتا یعنی ما عدا کی نفی پر دلالت نہیں کرتا ورنہ کفر اور کذب دونوں خرابیاں لازم آجاتیں اس کے قول محمد رسول اللہ میں کیونکہ اس سے لازم آتا کہ غیر محمدؐ رسول نہیں ہیں اور یہ کفر بھی ہے اور کذب بھی۔ خواہ یہ صراحۃً بیان عدد کے ساتھ مقرون ہو یا نہ ہو۔ اس قول میں ان لوگوں کا رد ہے جو اس میں فرق کرتے ہیں۔ اور کہا ہے کہ یہ صراحتی بیان اگر عدد کے ساتھ مقرون ہو جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول خمس من الفواسق یقتلن فی الحرم الحداءۃ والفارۃ والکلب العقور والحیۃ والعقرب فواسق میں سے پانچ جانور ایسے ہیں جن کو حل وحرم ہر جگہ قتل کیا جاتا ہے۔ چیل، چوہا، کاٹ کھانیوالا کتا، سانپ اور بچھو تو اس وقت البتہ یہ نفی ما عدا پر دلالت کرے گا۔ ورنہ عدد کا فائدہ باطل ہو جائے گا۔ لیکن متاخرین فقہاء نے فتویٰ دیا ہے کہ روایات کے باب میں تنصیص علی الشئ نفی ما عدا پر دلالت کرتی ہے۔ مگر مخاطبات (نصوص شرعیہ) میں ایسا نہیں ہے جیساکہ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ بیشک اس کا قول کتاب میں کہ وضو دوسری جانب سے جائز ہے اس بات کیطرف اشارہ ہے کہ موضع وقوع نجاست ہو جاتا ہے اور اس قسم کے اقوال ان کی کتاب میں بکثرت موجود ہیں۔ بعض استدلالات میں ہمارے فقہاء کی عبارتوں سے مفہوم ہوتا ہے کہ تنصیص علی الشئ ما عدا کی نفی کا فائدہ دیتی ہے مگر اس قسم کی تمام عبارتوں کی تاویل کی گئی ہے لہٰذا ہمیشہ اس سے آگاہ رہنا چاہئے۔ کیونکہ نص غیر منصوص کو شامل نہیں ہے لہٰذا غیر منصوص پر نفی یا اثبات کا حکم کس طرح لگایا جا سکتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ نص مسکوت عنہ پر اصلاً دلالت ہی نہیں کرتی لہٰذا حکم کیونکر واجب ہو سکتا ہے خواہ نفیاً ہو یا اثباتاً۔ مثلاً تم نے جاءنی زید کہا تو تم نے عمرو سے سکوت اختیار کیا ہے لہٰذا یہ کلام عمرو کی نفی یا اثبات پر دال نہیں ہے۔ البتہ تخصیص

سے فائدہ یہ ہوتا ہے کہ استنباط کرنیوالے علمائے کرام اس میں غور و فکر کریں اور اس کے بعد قیاس سے اس کے ماسوا میں حکم ثابت کریں اور درجۂ اجتہاد کو حاصل کریں۔

تشریح وجوہ فاسدہ کا بیان جاری ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے کہ اسم علم یا اسم جنس پر اگر کوئی حکم صراحۃً لگایا گیا ہو تو اس کے ماسوا یعنی ان کے مفہوم مخالف کی نفی ہو جاتی ہے اس کی مثال حدیث شریف سے آپؐ نے ارشاد فرمایا الماء من الماء اس میں اول الماء سے غسل مراد ہے، اور دوسرے الماء سے منی کا خروج مراد ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ خروج منی سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔ اس حدیث میں غسل کا حکم خروج منی پر دیا گیا ہے۔ اس حدیث سے اہل مدینہ نے یہ سمجھا کہ غسل کا وجوب بصورتِ اکسال نہیں ہوگا یعنی جماع پایا جائے اور انزال منی کا نہ ہو تو غسل واجب نہ ہوگا۔

مدینہ کے انصار جبکہ اہلِ زبان ہیں اور انھوں نے کلام کے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا ہے۔ چنانچہ انھوں نے سمجھا کہ حدیث کے منطوق پر یعنی خروج منی پر غسل کا حکم دیا گیا ہے، اس کے مفہوم مخالف یعنی عدم خروج منی پر غسل کا حکم نہ ہوگا۔ اگر اسم علم یا اسم جنس پر حکم لگانا ان کے ماسوا کے اخراج کیلئے نہ ہوتا تو مدینہ کے انصار اس حدیث سے یہ ہرگز نہ سمجھتے کہ بغیر خروج منی کے غسل واجب نہیں ہوتا۔

مگر احناف کے نزدیک اگر کسی علم یا اسم جنس پر صراحۃً حکم لگایا جائے تو اس سے دوسروں سے حکم کی نفی نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اشاعرہ اور حنابلہ کیطرح علم اور اسم جنس پر کیا ہوا حکم ماسوا کی نفی پر دلالت کرے گا۔ تو کہنے والے کے قول محمدٌ رسول اللہ پر کفر اور کذب لازم آئے گا۔ اسلئے کہ لفظ محمد اسم علم ہے اور اس پر رسول اللہ ہونیکا حکم صراحۃً لگایا گیا ہے۔ اب اگر اس کے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا جائے گا تو محمد کے ماسوا دوسرے حضرات سے رسول اللہ ہونیکی نفی کا اعتبار کرنا ہوگا اور معنی یہ ہوں گے محمد کے سوا دوسرا کوئی رسول اللہ نہیں ہے، حالانکہ یہ واقع کے خلاف اور سراسر جھوٹ ہے اور قرآن و حدیث کے خلاف ہے اسلئے ایسا عقیدہ رکھنا کفر ہے۔

ماتنؒ نے فرمایا۔ اسم علم یا اسم جنس پر حکم لگانا ہمارے نزدیک ماسوا کی نفی پر دلالت نہیں کرتا۔ عدد کے ساتھ ملا ہوا ہو یا بغیر عدد کے ذکر کیا گیا ہو۔ اس قول میں اُن لوگوں کے قول کی تردید ہے جنھوں نے کہا ہے کہ علم اور اسم جنس اگر عدد کے ساتھ ملا ہوا ہو تو ماسوا کی نفی پر یقین کے ساتھ دلالت کرتا ہے جیساکہ حدیث میں اشارہ ہے "خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرم الحداءۃ والفارۃ والکلب العقور والحیۃ والعقرب (فواسق میں سے پانچ ایسے جانور ہیں جو حل ہو یا حرم ہو دونوں جگہ قتل کئے جائیں گے۔ چیل، چوہا، کاٹ کھانیوالا کتا، سانپ اور بچھو)

علم یا اسم جنس کو عدد کے ساتھ مقید کرنے کی صورت میں ماسوا کی نفی پر اسلئے دلالت کرتا

ہے کیونکہ اگر ماسواء کی نفی پر دلالت نہ کریگا تو پھر عدد کے ذکر کرنے سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا۔ مگر احناف نے اس کا جواب یہ دیا کہ عدد کا ذکر اس جگہ ماسواء کی نفی کرنے کے لئے نہیں کیا گیا ہے بلکہ عدد کی اہمیت کو بڑھانے کے لئے عدد کو ذکر کیا گیا ہے تاکہ اس کی طرف خاص طور پر توجہ کیجائے۔

قولہ ولکن اشتے المتاخرون الخ شارح نے یہاں ایک سوال کا جواب تحریر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے پہلے ذکر کیا جا چکا ہے علم یا اسم جنس کی صراحت ماسواء کی نفی پر دلالت کرتی ہے جس پر گمان کیا جاتا ہے کہ یہ قاعدہ شریعت میں عام ہے اور اوپر اس کے خلاف بیان کیا گیا ہے۔ اس کے جواب میں شارح نے کہا متاخرین علماء نے کہا ہے کہ علم یا اسم جنس کی صراحت سے فقہی مسائل میں ماسواء کی نفی ثابت ہو جاتی ہے مگر شرعی نصوص میں ماعداء کی نفی پر دلالت نہیں ہوتی ہے۔ جیسے صاحب ہدایہ نے غدیرہ عظیمہ کی تعریف اس طرح کی ہے۔

غدیر عظیم: بڑا تالاب جس کو ایک طرف حرکت دینے سے دوسری طرف حرکت میں نہ آئے۔ ایسے تالاب میں اگر کسی ایک جانب میں نجاست پڑی ہو تو دوسری جانب سے وضو کرنا درست ہے۔ صراحت سے یہ حکم دینا اس کی دلیل ہے کہ اس تالاب کا وہ جانب جدھر نجاست موجود ہو وہ جانب نجس ہے اور وضو کرنا اس جانب سے درست نہیں ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ فقہ میں اسم علم یا اسم جنس کی صراحت ماسواء کی نفی پر دلالت کرتی ہے۔

بقول شارح احناف کے بعض استدلالات کو دیکھ کر وہم ہوتا ہے کہ اسم علم یا اسم جنس کی کسی مسئلے میں صراحت اس کے ماسواء کی نفی پر دلالت کرتی ہے مگر اس قسم کی خلاف اصول استدلالات کی تاویل کرلی جاتی ہے۔ اپنے مذہب پر مصنف رح نے یہ دلیل تحریر کی ہے نص غیر منصوص کو شامل نہیں ہوتی اسلئے غیر منصوص پر نفی یا اثبات کا حکم بھی نہیں لگایا جاسکتا۔ مثلاً آپ نے کہا جاءنی زید۔ میرے پاس زید آیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ زید کے ماسواء سے خاموش ہیں۔ اور آپ کا یہ سکوت عمرو کے آنے نہ آنے پر دلالت نہیں کرتا۔

مگر یہاں ایک سوال یہ ہے کہ اسم علم اور اسم جنس کی صراحت نفی ماعداء پر دلالت نہیں کرتی۔ تو پھر خصوصیت سے اسم علم اور اسم جنس کے ذکر کرنے سے فائدہ ہی کیا ہوگا؟

اس اشکال کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اس قسم کی تخصیص کے بیان کرنے سے فائدہ یہ ہوتا ہے کہ حضرات فقہاء مجتہدین اس مسئلے میں غور و فکر اور تحقیق کریں اور دوسرے موقع پر اس پر قیاس کر کے حکم نافذ کریں۔

ثم اجاب عن استدلالهم بفهم الانصار فقال والاستدلال منهم بحرف الاستغراق
ای الاستدلال من الانصار علی عدم وجوب الغسل بالاکسال انما کان بحرف اللام
الذی هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فیکون المعنی ان جمیع افراد الغسل من
المنی بواسطة ان التنصیص بالشئ یدل علی النفی عما عداه ویرد علینا ان
الحدیث قد دل علی عدم وجوب الغسل بالاکسال سواء کان باللام او بالتنصیص
فمن این قلتم بوجوب الغسل بالاکسال فاجاب وقال وعندنا هو کذلک فیما
یتعلق بعین الماء غیر ان الماء یثبت مرة عیانا وطورا دلالة یعنی ان عندنا
الحصر ایضا ثابت فی الغسل الذی یتعلق بالمنی ای جمیع الغسل الذی یتعلق بالشهوة
منحصر فی الماء فلا یضر خروج الغسل بالحیض والنفاس لان وجوبه لا یتعلق بالشهوة
ولکن الماء علی نوعین مرة یکون عیانا بان ینزل فی نفس الامر فی النوم او الیقظة
بالوطی او بغیره ومرة یکون دلالة بان یقام دلیله وهو التقاء الختانین مقامه
لانه سبب نزول الماء ونفسه تغیب عن بصره ولعله لم یشعر به لقلته فاقمنا
السبب واوجبنا الغسل علیه بمجرد الالتقاء احتیاطا۔

ترجمہ پھر مصنف رح نے ان اشاعرہ و حنابلہ کے استدلال کا جواب تحریر فرمایا ہے جس میں انصار کے فہم کا حوالہ دیا گیا تھا۔ چنانچہ مصنف رح نے فرمایا۔ اور حضرات انصار کا استدلال چونکہ اہل زبان تھے حرف استغراق سے متعلق تھا یعنے حضرات انصار کا استدلال اکسال کی صورت میں غسل کے واجب نہ ہونیکا وہ حرف لام سے تھا جو کہ ان کے نزدیک استغراق کے لئے آتا ہے جبکہ وہ عہد پر دال نہ ہو پس حدیث مذکورہ بالا کا مطلب یہ ہے کہ غسل کے جمیع افراد منی سے متعلق ہوتے ہیں اس وجہ سے نہیں کہ تنصیص علی الشئ ما عدا کی نفی پر دلالت کرتی ہے۔ اور اسوقت (اکسال کی صورت میں) ہمارے اوپر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حدیث رسول اکسال کی صورت میں غسل کے واجب نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے خواہ لام سے استدلال کیا جائے یا تنصیص علی الشئ باسمہ سے استدلال کیا جائے۔ لہٰذا اے احناف تم اکسال سے غسل کیوں واجب کرتے ہو؟ پس مصنف رح نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے فرماتے ہیں اور ہمارے نزدیک وہی حکم بعینہ اس چیز میں بھی ہے جس کا تعلق عین ماء (منی) سے ہو۔ یہ اور بات ہے کہ ماء کا ثبوت عیاناً ہوتا ہے اور کبھی دلالۃً ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ حصر ہمارے نزدیک بھی اس غسل میں ثابت ہے جو منی سے متعلق ہے۔ یعنی تمام وہ غسل جو شہوت سے متعلق ہیں وہ الماء میں منحصر ہیں۔ لہٰذا اس غسل

کے خارج ہو جانے میں کوئی حرج نہیں ہے جو حیض و نفاس سے واجب ہوتا ہے کیونکہ حیض و نفاس کا غسل شہوت سے متعلق نہیں ہوتا۔ البتہ الماء (منی) کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) منی کبھی عیاناً ہوتی ہے بایں طور کہ وہ واقع اور نفس الامر میں نازل ہوتی ہے۔ نوم یا بیداری کی حالت میں بذریعۂ وطی کے یا بغیر وطی کے۔ (۲) اور کبھی نزول ماء دلالۃً ہوتا ہے۔ بایں صورت کہ خروج ماء کی دلیل موجود ہے اور وہ التقاء ختانین ہے اپنے مقام پر کیونکہ عورت و مرد دونوں کے شرمگاہوں کا ایک دوسرے سے ملنا نزولِ ماء (انزال) کا سبب ہوتا ہے۔ نیز عضو تناسل بنفسہٖ نظروں سے غائب ہوتا ہے۔ اور شاید جماع کرنیوالے نے احساس و شعور نہیں کیا منی کے رقیق یا کم ہونیکی وجہ سے۔ اسلئے ہم نے سبب کو مسبب کی جگہ قائم کر دیا لہٰذا صرف التقاء ختانین سے احتیاطاً غسل کو واجب قرار دیدیا۔

تشریح جو لوگ لقب یعنی قضیہ کے مفہوم مخالف کے قائل ہیں انکی دلیل یہ ہے الماء من الماء یہ ایک حدیث ہے جو غسل کے باب میں وارد ہوئی ہے۔ جماع کرنے سے غسل واجب ہوتا ہے یا نہیں؟ تو الضار کا اس حدیث سے یہ سمجھ لینا کہ اکسال کی صورت مذکورہ بیان حدیث سے خارج ہے اسلئے کہ اکسال میں منی کا خروج نہیں ہوتا۔ اور غسل کا وجوب خروج منی کی صورت میں واجب ہے۔ مطلق جماع سے غسل کا وجوب نہیں ہوتا بلکہ اکسال والی صورت اس سے خارج ہے۔ مطلب یہ ہوا غسل کے سارے افراد کا وجوب خروج منی پر ہوگا یعنی جب منی خارج ہوگی تب غسل واجب ہوگا اور جب منی کا اخراج نہ ہوگا تو غسل بھی واجب نہ ہوگا۔

اسلئے ثابت ہو گیا کہ جماع کی وہ صورت جس میں جماع تو پایا جائے مگر منی کا انزال نہ ہو یعنی اکسال کی صورت میں غسل واجب نہ ہوگا۔

احناف پر ایک اعتراض:۔ الماء من الماء اس حدیث میں الماء کا الف لام برائے استغراق ہو یا برائے جنس ہو۔ بہرحال اکسال کی صورت میں غسل واجب نہ ہوگا۔ تو احناف نے اکسال کی صورت میں غسل کو کہاں سے واجب کہتے ہیں؟

جواب:۔ حدیث الماء من الماء منسوخ ہے۔ ابتدائے اسلام میں غسل کے واجب ہونے کے لئے منی کا خروج ضروری تھا۔ اور جماع ہو مگر منی خارج نہ ہو یعنی اکسال کی صورت ہو تو اس میں غسل واجب نہ تھا۔ بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا اور مطلق جماع کرنے پر غسل کے واجب ہونے کا حکم دیا گیا۔

دوسرا جواب:۔ احناف کے نزدیک بھی وجوب غسل منی کے خروج پر موقوف ہے اور حیض و نفاس کیوجہ سے عورت پر جو غسل واجب ہوتا ہے وہ اس سے خارج ہے۔ کیونکہ یہ غسل اخراجِ

منی کیوجہ سے واجب نہیں ہوتا۔ انقطاع حیض اور انقطاع نفاس پر واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا غسل کے تمام افراد کا خروج منی پر منحصر کہنا کیسے درست ہوگا؟ تو کہا جائے گا کہ حیض و نفاس کے انقطاع پر غسل کا وجوب شہوت کی بناء پر نہیں ہے بلکہ انقطاع دم کی بناء پر ہے۔ شہوت کیوجہ سے غسل واجب نہیں ہوتا۔

حاصل یہ کہ شہوت سے جو غسل واجب ہوتا ہے اس کے تمام افراد کا وجوب خروج منی پر منحصر ہے۔ اور خروج منی دو طریقہ سے ہوتا ہے۔ اول یہ منی کا خروج بالکل ظاہر باہر ہو جیسے خواب میں منی کا خارج ہونا۔ دوسرے یہ کہ منی کا خروج بالکل ظاہر نہیں مگر منی کے خروج پر دلالت موجود ہے یعنی جماع کی صورت۔ اس جماع کو خروج منی کے قائم مقام کر کے غسل کے وجوب کا حکم دیدیا گیا ہے کیونکہ جماع کرنا منی کے نکلنے اور خارج ہونیکا سبب ہے اور عضو تناسل اندر ہوتا ہے اس لئے ممکن ہے کہ منی کی مقدار قلیل ہو جس کے خروج کا احساس نہیں ہو سکا اس جماع کو جب خروج منی کا سبب مانا گیا تو سبب کو مسبب کے قائم مقام کر کے غسل کو واجب قرار دے دیا اکسال میں بھی یہی صورت ہوتی ہے۔ اس لئے اگر جماع ہو اور منی کے خروج کا احساس نہ ہو تو بھی غسل واجب ہو جاتا ہے۔

وَالحکمُ اِذا اُضِیفَ اِلیٰ مُسمّیً ھٰذا ابتداءُ وَجْہٍ ثانٍ مِنَ الوُجُوہِ الفاسِدَۃِ وَھُوَ یتضمَّنُ مفہومَ الوصفِ وَالشرطِ یعنی اَنَّ الحکمَ اِذا اُسْنِدَ اِلیٰ شیٍٔ مَوْصوفٍ بوصفٍ خاصٍّ اَوْ عُلِّقَ بشرطٍ کانَ دلیلاً علیٰ نفیہٖ اَیْ کانَ کلٌّ مِنَ الوصفِ وَالتعلیقِ دَالّاً علیٰ نفیِ الحکمِ عندَ عدمِ الوصفِ او الشرطِ عند الشافعیؒ حتّٰی لا یجوزُ نکاحُ الامۃِ عند طولِ الحُرَّۃِ وَنکاحُ الامۃِ الکتابیۃِ لفواتِ الشرطِ وَالوصفِ المذکورَیْنِ فِی النصِّ وَھو قولہٗ تعالیٰ وَمَنْ لَمْ یستطعْ مِنکم طولاً اَنْ یَّنْکِحَ المحصناتِ المُؤْمناتِ فمِمّا ملکتْ ایمانکم مِنْ فتیاتِکُمُ المُؤْمناتِ اَیْ مَنْ لَمْ یستطعْ منکم زیادۃً وَقدرۃً اَنْ ینکحَ الحرائرَ المُؤْمناتِ لاجلِ زیادۃِ مھرھنَّ وَنفقتِھنَّ فِی مَعاشِھنَّ فلینکحْ مَمْلُوکۃً مِنْ مملوکاتٍ ایمانکم اَیْ ایمان اخوانکم اِذ لا یجوزُ نکاحُ اَمَۃٍ اصلاً مِنْ اَمائکمُ المُؤْمناتِ فاللہُ تعالیٰ قد نصَّ علیٰ اَنَّہٗ اِنْ لَمْ یستطِعِ الحُرَّۃَ فلینکحْ اَمَۃً ثُمَّ قیّدَ الامۃَ بالمُؤْمنۃِ فلو عَمِلْنا بالوصفِ وَالشرطِ جمیعاً حَکَمْنا اَنَّ طولَ الحُرَّۃِ مَانعٌ للامۃِ وَاَنَّ الامۃَ الکتابیۃَ ایضاً لا یجوزُ نکاحُھا للمُؤْمِنِ مالَمْ تصِرْ مُؤْمنۃً وَعندنا جازَ نکاحُ الامۃِ

الکتابیۃ والمؤمنۃ علی طول الحرۃ وعدمہ جمیعًا وحاصلہ ای حاصل ما قالہ الشافعی رحمہ اللہ شیئان الاول انہ الحق الوصف بالشرط فی کونہ موجبًا للحکم عند وجودہ غیر موجب عند عدمہ الا تری ان من قال لامرأتہ انت طالق راکبۃ وکانہ قال انت طالق ان کنت راکبۃ فکما ان الطلاق یتوقف علی الرکوب فی صورۃ الشرط فکذا فی صورۃ الوصف والثانی انہ اعتبر التعلیق بالشرط عاملا فی منع الحکم دون السبب ففی قولہ ان دخلت الدار فانت طالق السبب ھو انت طالق والحکم ھو وقوع الطلاق والتعلیق بالشرط اعنی دخول الدار انما عمل فی منع الحکم ھو وقوع الطلاق والتعلیق بالشرط اعنی دخول الدار انما عمل فی منع الحکم دون السبب فانہ قد وجد حسًّا ولا مرد لہ فلا یتعلق علیہ الا وقوع الطلاق فیکون عدم الحکم لاجل عدم الشرط عدمًا شرعیًّا لاعدمًا اصلیًّا علی ما قلنا فینتفی الحکم بانتفاء الشرط ضرورۃ ویکون ھذا التعلیق نظیر التعلیق الحسی کتعلیق القندیل بالحبل فانہ لا یؤثر فی ازالۃ ثقلہ وانما یؤثر فی ازالۃ سقوطہ وتصح تعدیۃ ھذا الحکم العدم الی غیرہ ونحن نخالفہ فی جمیع ھذا

ترجمہ دوسری دلیل یہ ہے کہ حکم جب ایسی شئ کیطرف مضاف ہو۔ یہ وجوہ فاسدہ کیوجہ ثانی کی ابتدا ہے اور یہ وصف اور شرط کے مفہوم پر مشتمل ہے یعنی جب حکم کسی شئ کیطرف منسوب ہو جو کسی وصف خاص سے موصوف ہو یا کسی شرط سے معلق ہو تو ان میں سے ہر ایک حکم کی نفی پر دلالت کریگا یعنی وصف اور تعلیق میں سے ہر ایک حکم کی نفی پر دلالت کرے گا۔ اس وقت جبکہ وصف یا شرط نہ پائے جاتے ہوں، امام شافعیؒ کے نزدیک۔ چنانچہ انھوں نے اس امر کی اجازت نہیں دی ہے کہ کوئی شخص حرہ یا کتابیہ باندی سے نکاح پر قدرت رکھتے ہوئے کسی باندی سے نکاح کرلے کیونکہ اس صورت میں شرط اور وصف جن دو امور کا ذکر نص میں ہے فوت ہو جاتے ہیں۔ اور وہ نص اللہ تعالیٰ کا قول یہ ہے ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات (یعنی تم میں سے جو شخص اتنی قدرت نہ رکھتا ہو کہ وہ مسلم، شریف عورتوں سے نکاح کرسکے تو اس کو چاہئے کہ اپنی مملوکہ باندیوں سے نکاح کرلے) آیت میں ایمانکم سے ایمان اخوانکم مراد ہے۔ کیونکہ اپنی مومنہ باندی سے نکاح کرنا اصلاً جائز نہیں ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ نے اس امر پر تنصیص فرما دی ہے کہ جو شخص حرہ سے نکاح کرنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو بس چاہئے کہ وہ باندی سے نکاح کرلے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے امۃ کو مؤمنۃ سے مقید فرمایا۔ پس اگر ہم

وصف و شرط دونوں کے مطابق عمل کریں تو حکم دینگے کہ حرّہ عورت سے نکاح کرنیکی استطاعت باندی سے نکاح کرنے سے مانع ہے، نیز کتابیہ باندی سے بھی نکاح کرنا مومن کیلئے جائز نہیں ہے جب تک وہ مومنہ نہ ہو۔ اور ہم احناف کے نزدیک کتابیہ باندی اور مومنہ باندی سے نکاح کرنا حرّہ عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت اور عدم استطاعت دونوں صورتوں میں جائز ہے۔ اس کا حاصل یعنی امام شافعیؒ کے قول کا حاصل دو چیزیں ہیں اول تو یہ ہے کہ انھوں نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کر دیا ہے حکم کیلئے موجب ہونے میں جبوقت کہ وہ موجود اور پائی جائے اور عدم کے وقت یعنی وصف کے نہ پائے جانے کے وقت حکم کیلئے موجب نہ ہونا۔ کیا تم نے نہیں دیکھا کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا أنت طالق راکبۃً (تو طلاق والی ہے سوار ہونیکی حالت میں) تو گویا اس نے انت طالق ان کنتِ راکبۃً (تو طلاق والی ہے اگر تو سواری پر ہے) کے معنے میں ہے۔ پس جس طرح شرط کی صورت میں طلاق رکوب پر طلاق معلق رہے گی ایسے ہی وصف کی صورت میں بھی ہوگی۔ اور دوسری چیز یہ ہے کہ انھوں نے تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل اعتبار کیا ہے سبب میں نہیں۔ چنانچہ اس کے قول ان دخلت الدار فانت طالق میں سبب طلاق انت طالق ہے اور حکم وقوع ہے اور تعلیق بالشرط دخول دار ہے تو دخولِ دار نے حکم کے روکنے میں عمل کیا ہے، سبب نے نہیں۔ کیونکہ سبب تو حسًّا پایا گیا اور اس کا کوئی واپس کرنیوالا نہیں ہے لہٰذا حکم اس پر معلق نہ ہوگا مگر صرف وقوع طلاق پس حکم کا نہ پایا جانا یعنی طلاق کا واقع نہ ہونا عدم شرط کیوجہ سے ہے اور عدم سے عدم شرعی مراد ہے نہ کہ عدم اصلی۔ جیساکہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں۔ لہٰذا بداہۃً حکم منتفی ہے۔ شرط کے نہ پائے جانے کیوجہ سے اور یہ تعلیق دراصل تعلیق حسّی کی نظیر ہوگی جیسے کسی چراغ کو رسی پر لٹکا دینا تو رسی اس کے بوجھ کے زائل کرنے میں مؤثر نہیں ہے البتہ سقوط سے ازالہ میں مؤثر ہے گرنے سے روکتی ہے، وزن کو نہیں دور کرتی۔ اور اس حکم عدم کو غیر کیطرف متعدی کرنا صحیح ہے لیکن ہم سب مادی باتوں میں امام شافعیؒ کی مخالفت کرتے ہیں۔

تشریح **وجوہ فاسدہ میں سے دوسری وجہ کا بیان**:- کوئی حکم شریعت کا جب کسی خاص وصف کے ساتھ موصوف ہو یا کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک وصف اور شرط اس پر دلالت کرتے ہیں کہ جب حکم میں یہ پائے جائیں گے یعنی وہ وصف نہ پایا جائے جس کے ساتھ حکم متصف تھا، یا وہ شرط نہ پائی جائے جس کے ساتھ حکم مشروط اور معلق تھا تو حکم بھی منتفی ہوگا نہ پایا جائیگا۔ جیسے حق تعالےٰ کا قول وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ۔ (اور تم میں سے جو شخص محصنہ مومنہ عورت سے نکاح کرنے کی طاقت اور وسعت نہ رکھتا ہو تو وہ ان باندیوں سے نکاح کر سکتا ہے جو مومنہ ہوں۔

آیت میں فرمایا گیا کہ باندی مومنہ سے نکاح کے جائز ہونیکی شرط یہ ہے کہ نکاح کا خواہشمند محصنہ مؤمنہ سے نکاح کرنے کی طاقت اور وسعت نہ رکھتا ہو۔ گویا باندی سے نکاح کا جواز عدم استطاعت علی الحرہ کی شرط پر معلق ہے۔

ایمان سے مراد آیت میں اخوان ہے۔ یعنی تم اپنے مسلمان بھائیوں کی مومنہ باندیوں سے نکاح کر سکتے ہو کیونکہ خود اپنی باندی سے نکاح کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اپنی مملوکہ باندی سے بغیر نکاح کے جماع کرنا جائز ہے نکاح کی حاجت نہیں ہے۔

مذکورہ آیت میں وصف اور شرط دونوں کا ذکر موجود ہے۔ لہٰذا اگر ہم شرط اور وصف دونوں مفہوم پر عمل کریں گے جیساکہ امام شافعیؒ کا قول ہے تو کہنا ہوگا کہ حرہ کے ساتھ نکاح کرنے کی طاقت اور وسعت ہوتے ہوئے کسی باندی سے نکاح کرنا درست نہیں ہے۔ اسی طرح کوئی غلمان کسی باندی سے نکاح کریگا تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ مومنہ باندی سے نکاح کرے، کافرہ مشرکہ باندی سے نکاح کرنا درست نہ ہوگا۔

احناف کے نزدیک باندی اہل کتاب میں سے ہو یا مومنہ باندی ہو، دونوں سے نکاح کرنا جائز ہے اور یہ نکاح اس وقت بھی جائز ہے کہ حرہ سے نکاح کرنے کی طاقت اور وسعت ہو۔ اور اسوقت بھی جائز ہے جب حرہ سے نکاح کرنے کی وسعت اس میں نہ پائی جاتی ہو۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ حضرت امام شافعیؒ کے قول کا حاصل صرف دو باتیں ہیں۔ اوّل امام شافعیؒ نے وصف کی شرط کے ساتھ ملحق فرمادیا ہے۔ اور جس طرح شرط کے پائے جانے پر حکم پایا جاتا ہے، اور شرط کے نہ پائے جانے پر حکم بھی نہیں پایا جاتا یہی درجہ وصف کو بھی دیدیا ہے کہ وصف پایا جائے تو حکم پایا جائیگا، وصف نہ پایا جائیگا تو حکم بھی نہ پایا جائے گا۔ جیسے ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق راکبۃً، تو گویا اس نے انتِ طالق ان کنت راکبۃً کہا ہے اور جس طرح شرط کی صورت میں طلاق کا وقوع شرط کے پائے جانے پر معلق رہے گا اسی طرح وصف کی صورت میں بھی وقوع طلاق اس کے سوار ہونے پر موقوف رہے گا۔

ایک اعتراض :۔ فرض کیجئے کوئی کہتا ہے کہ راکبۃ صفت نہیں ہے بلکہ یہ حال واقع ہے اور طالق میں ہی ضمیر پوشیدہ ہے وہ اس کا ذوالحال ہے۔ اس لئے حال کو صفت کی مثال میں کیوں پیش کیا گیا ہے یہ درست نہیں ہے۔

جواب :۔ حال باعتبار معنٰی کے وصف ہی ہوتا ہے۔ اس جگہ وصف سے نحوی وصف مراد نہیں ہے بلکہ وہ کیفیت ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہو، وصف نحوی ہو یا وصف نحوی نہ ہو۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ نے شرط پر معلق کرنے کو مؤثر مانا ہے وقوع حکم پر۔ منع سبب میں عامل قرار نہیں دیا ہے۔ یعنی شرط پر حکم کو معلق کرنے سے حکم اُسوقت تک رک جاتا ہے جب تک شرط نہ پائی جائے مگر سبب موجود رہتا ہے۔ جیسے اگر کسی نے کہا اِن دخلتِ الدار فانت طالق تو اس کلام میں انت طالق سبب ہے اور طلاق کا واقع ہو جانا اس سبب کا حکم ہے اور شرط پر معلق کرنا یعنی اِن دخلتِ الدار حکم کے منع کرنے میں مؤثر ہے، اگر شرط پر معلق نہ ہوتی تو وقوع طلاق کا حکم فوراً ثابت ہو جاتا مگر شرط پر معلق ہونے کی بناء پر وقوع طلاق کا حکم شرط کے پائے جانے پر معلق رہے گا۔ اسی طرح وصف کی صورت میں بھی وقوع طلاق اس کے سوار ہونے پر موقوف رہے گا۔

ایک اعتراض:۔ فرض کیجئے کوئی کہتا ہے کہ راکبۃ صفت نہیں ہے بلکہ حال واقع ہے اور طالق میں ھی ضمیر پوشیدہ ہے وہ اس کا ذوالحال ہے اسلئے حال کو صفت کی مثال میں کیوں پیش کیا گیا۔

جواب:۔ حال باعتبار معنیٰ کے وصف ہی ہوتا ہے۔ اس جگہ وصف سے نحوی وصف مراد نہیں ہے بلکہ وہ کیفیت جو غیر کے ساتھ قائم ہو، وصف نحوی ہو یا وصف نحوی نہ ہو۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ نے شرط پر معلق کرنے کو مؤثر مانا ہے وقوع حکم پر۔ منع سبب میں عامل قرار نہیں دیا ہے۔ یعنی شرط پر حکم کو معلق کرنے سے حکم اس وقت تک رک جاتا ہے۔ جب تک شرط نہ پائی جائے مگر سبب موجود رہتا ہے۔ جیسے اگر کسی نے کہا اِن دخلت الدار فانتِ طالق تو اس کلام میں انتِ طالق سبب ہے اور طلاق کا واقع ہو جانا اس سبب کا حکم ہے اور شرط پر معلق کرنا یعنی اِن دخلتِ الدار حکم کے منع کرنے میں مؤثر ہے۔ اگر شرط پر معلق نہ ہوتی تو وقوع طلاق کا حکم فوراً ثابت ہو جاتا۔ مگر شرط پر معلق ہونیکی بناء پر وقوع طلاق کا حکم شرط کے پائے جانے پر معلق رہے گا مگر شرط پر معلق کرنا سبب کے منع کرنے میں مؤثر نہیں ہے اس لئے سبب یعنی انت طالق تو موجود ہے جسے رد نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا شرط کے پائے جانے پر طلاق کا واقع ہونا معلق رہے گا اور شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں حکم کا نہ پایا جانا یعنی طلاق کا نہ پایا جانا جو مفہوم مخالف سے ثابت ہوتا ہے شرعی نہ ہوگا اور عدم اصلی نہ ہوگا۔ اسوجہ سے کہ عدم اصلی سبب کے نہ پائے جانے سے ہوتا ہے جبکہ سبب یہاں موجود بھی ہے۔ لہٰذا شرط کے نہ پائے جانے سے حکم کا نہ پایا جانا بدیہی ہے۔ یہ تعلیق، حسی تعلیق کی مثال ہے۔ معلوم ہوا تعلیق حسی حکم کے روکنے میں مؤثر ہوتی ہے مگر منع سبب میں مؤثر نہیں ہوتی۔ اسی طرح تعلیق بالشرط حکم کے روکنے میں مؤثر ہوتا ہے۔ منع سبب میں اس کا اثر نہیں ہوتا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں مذکورہ جملہ امور میں احناف نے شوافع کی مخالفت کی ہے آئندہ احناف کے مذہب کا ذکر آئے گا۔

حتیٰ ابطل تعلیق الطلاق والعتاق بالملک تفریعٌ لما ذھب الیہ الشافعیؒ ای اذا قال لاجنبیۃٍ ان نکحتک فانتِ طالقٌ او ان ملکتک فانتِ حرۃ یبطل ھذا الکلام عندہٗ لانہ قد وجد السبب وھو قولہٗ انتِ طالقٌ وانتِ حرۃٌ ولم یتصل ولم یصادف المحل فیلغو نصار کما اذا قال لاجنبیۃٍ ان دخلتِ الدار فانتِ طالقٌ وھو باطلٌ بالاتفاق۔

ترجمہ یہاں تک کہ امام شافعیؒ نے طلاق اور عتاق کو ملک سے معلق کرنے کو باطل قرار دیا ہے۔ یہ امام شافعیؒ کے مذہب کی تفریع ہے۔ جب کسی شخص نے اجنبیہ سے کہا ان نکحتک فانتِ طالقٌ۔ یا اس نے کہا ان ملکتک فانت حرۃ۔ تو امام شافعیؒ کے نزدیک یہ کلام باطل ہے۔ کیونکہ سبب پا یا گیا۔ اور وہ انتِ طالقٌ اور انت حرۃٌ ہے مگر وہ محل سے متصل اور ملی ہوئی نہیں ہے پس لغو ہو جائیگا جیسے کسی نے اجنبیہ سے کہا ان دخلت الدار فانت طالق۔ اور یہ بالاتفاق باطل ہے۔

تشریح **حضرت امام شافعیؒ کے مسلک پر ایک تفریعی مثال:**۔ کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تو طلاق والی ہے۔ اور کسی باندی سے کہا اگر میں تیرا مالک ہو جاؤں تو تو آزاد ہے۔ یعنی اس نے پہلی مثال میں طلاق کو ملک نکاح پر معلق کیا ہے۔ اسی طرح آزادی کو ملک رقبہ پر معلق کیا ہے۔ دونوں صورتوں میں کلام اس کا باطل اور لغو ہے کیونکہ تعلیق بالشرط ثبوت حکم کے لئے مانع ہوتا ہے۔ وجود سبب کے لئے مانع نہیں ہوتا۔

مذکورہ بالا دونوں مثالوں میں سبب پا یا گیا یعنی انت طالق اور انت حرۃٌ پائے گئے۔ کیوں کہ طلاق واقع ہونیکا سبب انت طالق ہے، اور آزاد ہونیکا سبب انت حرۃ ہے مگر یہ سبب کسی محل سے متصل نہیں ہے کیونکہ جب متکلم نے انت طالق کا تکلم کیا تھا اس وقت عورت اجنبیہ تھی، منکوحہ نہیں تھی۔ اسی طرح فانت حرۃ کے تکلم کے وقت باندی متکلم کی مملوک نہیں تھی۔ اس لئے سبب کے پائے جانے کے وقت سبب محل سے متصل نہیں ہوا۔ اسی لئے کلام باطل ہو گیا۔ اب اگر اس متکلم نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر متکلم نے اس باندی کو خرید لیا تو اب وہ آزاد نہ ہوگی اور یہ ایسا ہی ہے۔ جیسے کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا ان دخلتِ الدارَ فانتِ طالق۔ تو یہ کلام سب کے نزدیک باطل اور لغو ہے۔ لہٰذا متکلم نے یہ کہنے کے بعد اگر اس عورت سے نکاح کر لیا اور وہ بعد نکاح گھر میں داخل ہوئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

...

وَجَوَّزَ التَّكْفِيرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ تَفْرِيعٌ آخَرُ لَهُ اَیْ اِذَا حَلَفَ وَاللّٰهِ لَا اَفْعَلُ كَذَا وَلَمْ يَحْنَثْ بَعْدُ وَكَفَّرَ بِالْمَالِ يَصِحُّ عِنْدَهُ وَيُعْتَبَرُ بِهَا بَعْدَ الْحِنْثِ لِاَنَّهُ قَدْ وُجِدَ السَّبَبُ وَهُوَ الْيَمِيْنُ اِذْ عِنْدَهُ الْيَمِيْنُ سَبَبٌ لِلْكَفَّارَةِ وَالْحِنْثُ شَرْطٌ لَهَا وَالتَّعْلِيْقُ بِالشَّرْطِ مُقَدَّرٌ فَكَاَنَّهُ قَالَ الْحَالِفُ اِنْ حَنِثْتُ فَعَلَيَّ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ فَاِذَا وُجِدَ السَّبَبُ يَصِحُّ الْحُكْمُ مُرَتَّبًا عَلَيْهِ وَعِنْدَنَا الْيَمِيْنُ سَبَبٌ لِلْبِرِّ وَاِنَّمَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ بَعْدَ الْحِنْثِ فَكَانَ الْحِنْثُ سَبَبًا لَهَا وَاِنَّمَا قَيَّدَ بِالْمَالِ لِاَنَّ نَفْسَ الْوُجُوْبِ يَنْفَكُّ عَنْ وُجُوْبِ الْاَدَاءِ فِيْهِ عَلٰى زَعْمِهِ كَالثَّمَنِ الْمُؤَجَّلِ يَثْبُتُ نَفْسُ وُجُوْبِهِ بِمُجَرَّدِ الذِّمَّةِ وَلَا يَثْبُتُ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ اِلَّا عِنْدَ حُلُوْلِ الْاَجَلِ فَفِي الْكَفَّارَةِ الْمَالِيَّةِ اَيْضًا يُمْكِنُ اَنْ يَثْبُتَ نَفْسُ الْوُجُوْبِ بِالْحَلِفِ وَوُجُوْبُ الْاَدَاءِ يَكُوْنُ بَعْدَ حِنْثِهِ بِخِلَافِ الْبَدَنِيِّ فَاِنَّ نَفْسَ الْوُجُوْبِ لَا يَنْفَكُّ عَنْهُ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ فَيَكُوْنَانِ مَعًا بَعْدَ الْحِنْثِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ هٰذَا الْفَرْقُ سَاقِطٌ لِاَنَّ ذَاتَ الْمَالِ اِنَّمَا تُقْصَدُ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ وَاَمَّا فِيْ حُقُوْقِ اللّٰهِ فَالْمَقْصُوْدُ هُوَ الْاَدَاءُ فَيَكُوْنُ كَالْبَدَنِيِّ لَا يَنْفَكُّ فِيْهِ نَفْسُ الْوُجُوْبِ عَنْ وُجُوْبِ الْاَدَاءِ۔

ترجمہ

اور تکفیر بالمال کو حانث ہونے سے پہلے جائز کیا ہے۔ یہ امام شافعیؒ کے مذکورہ قاعدہ کی دوسری تفریع ہے۔ یعنی جب کسی شخص نے قسم کھایا واللہ لا افعل کذا اور اس کے بعد وہ حانث نہیں ہوا اور مال کا کفارہ قسم دیدیا تو ان کے نزدیک صحیح ہے۔ اور حانث ہونیکے بعد اس کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ سبب پایا گیا اور وہ قسم ہے۔ کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یمین کفارہ کا سبب ہے اور حانث ہونا اس کیلئے شرط ہے۔ اور تعلیق بالشرط مقدر ہے۔ گویا قسم کھانیوالے نے کہا "ان حنثتُ فعلیَّ کفارۂ یمینٍ" (اگر میں حانث ہوگیا تو میرے ذمہ کفارۂ یمین ہے) لہٰذا جب سبب پالیا گیا تو حکم کا ترتب اس پر صحیح ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک یمین بر (قسم پوری) ہونیکا سبب ہے۔ اور یمین کفارہ کا سبب حانث ہونے کے بعد ہوتا ہے پس گویا حنث اس کا سبب بن گیا۔ مصنفؒ نے تکفیر کو مال سے مقید کیا ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے یہاں نفس وجوب وجوب ادا سے الگ ہوتا ہے جیسے ثمن مؤجل اس میں نفس وجوب صرف ذمہ میں ہونے سے ثابت ہوجاتا ہے اور وجوب ادا مدت اور وقت کے داخل ہوجانے کے بعد ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا کفارۂ مالیہ میں بھی یہ بات ممکن ہے کہ نفس وجوب حلف سے ثابت ہوجائے اور وجوب ادا حانث ہونے کے بعد ثابت ہو بخلاف کفارۂ بدنی کے کیونکہ اس میں نفس وجوب سے وجوب ادا جدا نہیں ہوتا۔ لہٰذا حانث ہونیکے بعد دونوں ایک ساتھ ہوں گے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ

مذکورہ جاری کردہ فرق بیکار ہے۔ کیونکہ حقوق العباد میں تو نفس مال ہی اصل مقصود ہوا کرتا ہے اور بہر حال حقوق اللہ میں اس میں مقصود ادائیگی ہوتی ہے لہٰذا کفارۂ مالیہ بھی کفارۂ بدنیہ کے مانند ہوگا اور اس میں بھی نفس وجوب وجوب ادا سے الگ نہ ہوگا۔

تشریح

امام شافعیؒ کے مسلک کی دوسری تفریع:۔ امام شافعیؒ نے حانث ہونے سے پہلے کفارہ بالمال کے ادا کرنے کو جائز کہا ہے۔ صورت مسئلہ کی یہ ہے کہ جب کسی شخص نے قسم کھائی کہ واللہ لا افعل کذا (اللہ کی قسم میں فلاں کام نہیں کروں گا) اور ابھی اس نے وہ کام نہیں کیا ہے مگر اس کا کفارہ بالمال ادا کر دیا ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک درست ہے۔ اور کفارہ ادا کر دینے کے بعد جب قسم کھانیوالا ابھی اس قسم میں حانث ہوگا۔ تو اس کفارہ کا اعتبار کر لیا جائے گا۔ کیونکہ سبب یعنی یمین اور قسم پائی گئی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یمین ہی کفارہ کا سبب ہے۔ اور حانث ہونا وجوب کفارہ کے لئے شرط ہے اور تعلیق بالشرط اس میں مقدر تھی۔ گو یا قسم کھانیوالے نے یہ کہا تھا۔ اگر میں اپنی قسم میں حانث ہوگیا تو مجھ پر قسم کا کفارہ واجب ہوگا۔ لہٰذا جب سبب پا یا گیا تو وہ حکم جو اس پر مرتب ہے صحیح ہو جائیگا۔ جیسے نصاب کا مالک ہونا وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے۔ اور حولان حول اس کیلئے شرط ہے۔ پس اگر کسی نے سال پورا ہونے سے پہلے ہی زکوٰۃ ادا کر دے تو اس کی یہ زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور سال کے پورا ہونے پر اب دوبارہ اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

قولہ وعندنا الیمین سبب للبر الخ۔ شارح نے کہا ہمارے نزدیک یمین وجوب کفارہ کا سبب نہیں ہے بلکہ یمین پوری ہونیکا سبب ہے۔ ہاں کفارہ کیلئے یمین سبب ہوتا تو ہے مگر حانث ہونے کے بعد سبب بنتا ہے۔ اس لئے اصل سبب کفارہ کے واجب ہونیکا حنث ہوا، یا حانث ہونے کے سبب سے اس پر کفارہ واجب ہوا ہے۔ اور یہ حقیقت مسلمہ ہے کہ سبب کے پائے جانے سے پہلے مسبب نہیں پایا جاتا۔ اس کی مثال نماز ہے۔ جس کے وجوب کا سبب وقت ہے اور نماز وقت پر مقدم نہیں ہو سکتی۔ اس لئے سبب یعنی حانث ہونے سے پہلے کفارہ کا ادا کرنا کسطرح درست ہے

قولہ وانما قید بالمال لان نفس الوجوب الخ۔ اس جگہ کفارہ کو مال کے ساتھ مقید کیا گیا ہے یعنی حانث ہونے سے پہلے وہ کفارہ ادا کرنا جائز ہے جو بصورت مال ہوا اور کفارہ غیر مال کا ہے مثلاً بدنی کفارہ ہے یعنی روزہ رکھنا تو اس کو حانث ہونے سے پہلے پورا کر دینا یعنی ادا کر دینا درست نہیں ہے

کفارہ بالمال اور کفارہ بدنی کے درمیان فرق:۔ امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ بالمال میں نفس وجوب، وجوبِ ادا سے جدا ہوتا ہے۔ جیسے ایک آدمی نے اپنے غلام کو کسی کے

ہاتھ ایک ماہ کے ادھار پر فروخت کر دیا۔ تو اس بیع کے نتیجہ میں غلام کی قیمت کا نفس وجوب عقد بیع کے وقت مشتری کے ذمہ ثابت ہو جائے گا مگر اس کا وجوب ادا ایک ماہ کی مدت پوری ہونے کے بعد ثابت ہوگا اور یہاں مال کا نفس وجوب، وجوب ادا سے علیحدہ ہو گیا ہے۔ لہٰذا اسی طرح کفارہ بالمال بھی نفس وجوب قسم سے ثابت ہو گیا اور وجوب ادا حانث ہونے کے بعد ثابت ہوگا۔

اس کے برخلاف بدنی کفارہ ہے کہ اس کفارہ میں نفس وجوب وجوب ادا سے علیحدہ نہیں ہوتا اسلئے بدنی کفارہ کا وجوب اور وجوب ادا، دونوں کے دونوں حانث ہونے کے بعد ایک ساتھ ثابت ہوں گے۔

لہٰذا جب بدنی کفارہ میں نفس وجوب وجوب ادا سے جدا نہیں ہوتا اور دونوں حانث ہونے کے بعد ثابت ہوتے ہیں تو بدنی کفارہ کو حنث پر مقدم کرنا جائز نہ ہوگا اور کفارہ مال میں نفس وجوب اور وجوب ادا، دونوں جدا ہو جاتے ہیں۔ اس لئے کفارۂ مالیہ حنث سے پہلے ادا کر سکتے ہیں۔

احناف کی جانب سے اس استدلال کا جواب۔ ونحن نقول ھٰذا الفرق ساقط اور ہم کہتے ہیں دونوں کفاروں کے درمیان امام شافعیؒ نے جو فرق بیان کیا ہے اس کا کوئی بھی اعتبار نہیں ہے کیونکہ حقوق العباد میں بعینہٖ مال مقصود ہوتا ہے اور حقوق اللہ میں ادا کرنا مقصود ہوتا ہے اس لئے فی نفسہٖ مال کوئی عبادت نہیں ہے، عبادت تو وہ فعل ہے جس کو بندہ اللہ تعالےٰ کیلئے اپنے نفس کے خلاف کرتا ہے۔ لہٰذا جب حقوق اللہ میں نفس ادائیگی مقصود ہے تو مال بھی بدنی عبادت کیطرح ہو گیا۔ اور نفس وجوب وجوب ادار سے جدا نہ ہوگا۔ اور کفارہ کے ادا کرنے کا وجوب حانث ہونے کے بعد ہوتا ہے اسلئے حانث ہونے سے پہلے کفارۂ مالی کا ادا کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔

وَعِندَنَا اَلمُعَلَّقُ بِالشَّرطِ لَا یَنعَقِدُ سَبَبًا حَقِیقَةً وَاِنْ اِنعَقَدَ صُورَةً فَاِذَا قَالَ اِنْ دَخَلتِ الدَّارَ فَاَنتِ طَالِقٌ فَکَاَنَّہٗ لَمْ یَتَکَلَّمْ بِقَولِہٖ اَنتِ طَالِقٌ قَبلَ دُخُولِ الدَّارِ فَحِینَ یُوجَدُ دُخُولُ الدَّارِ یُوجَدُ التَّکَلُّمُ بِقَولِہٖ اَنتِ طَالِقٌ لِاَنَّ الاِیجَابَ لَا یُوجَدُ اِلَّا بِرُکنِہٖ وَلَا یَثبُتُ اِلَّا فِی مَحَلِّہٖ وَھٰھُنَا وَاِنْ وُجِدَ الرُّکنُ وَھُوَ اَنتِ طَالِقٌ لٰکِنْ لَمْ یُوجَدِ المَحَلُّ لِاَنَّ الشَّرطَ حَالَ بَینَہٗ وَبَینَ المَحَلِّ فَیَبقٰی غَیرَ مُضَافٍ اِلَیہِ اَیْ غَیرَ مُتَّصِلٍ بِالمَحَلِّ وَبِدُونِ الاِتِّصَالِ بِالمَحَلِّ لَا یَنعَقِدُ سَبَبًا فَاِذَا کَانَ کَذٰلِکَ انعَکَسَ حَالُ التَّفرِیعَاتِ فَیَصِحُّ تَعلِیقُ الطَّلَاقِ وَالعِتَاقِ بِالمِلکِ فِیمَا اِذَا قَالَ اِنْ نَکَحتُکِ فَاَنتِ طَالِقٌ اَوْ اِنْ مَلَکتُکِ فَاَنتِ حُرٌّ لِاَنَّہٗ لَمْ یُوجَدْ

قولہ انت طالق وانت حرٌ حتی یحتاج الی المحل فاذا وجد النکاح والملک فی یکون محلا لوروده قولہ انت طالق وانت حرٌ فلا بأس بہ لوقوعہ فی محلہ ویبطل التکفیر بالمال قبل الحنث لان الیمین لاینعقد الا للبر فکیف یکون سببا للحنث فلا یصح التقدیم علی السبب وصح ان عدم الحکم عندنا لیس لعدم السبب فلا یکون عدما شرعیا بل عدما اصلیا لایتعدی الی غیرہ وہذا ہو ثمرۃ الخلاف بیننا وبینہ والا فلا یخفی ان قبل دخول الدار فی قولہ انت طالق ان دخلت الدار لوطلق بطلاق آخر یقع بالاتفاق بیننا وبینہ فتقرر ان الشرط فی التعلیقات یدخل فی السبب والحکم جمیعا لانہما من قبیل الاسقاطات فتقبل التعلیق بکمالہ بخلاف البیع فانہ من قبیل الاثباتات ولا یقبل التعلیق اذ بہ یصیر قمارا فاذا دخل علیہ خیار الشرط یکون مانعا للحکم فقط دون السبب لیقل اثر الشرط حتی الامکان۔

ترجمہ اور ہمارے نزدیک جو چیز معلق بالشرط ہوگی وہ سبب ہوگی یعنی حقیقۃً سبب ہوگی اگرچہ صورۃً سبب بن جائے پس جب اس نے کہا "ان دخلت الدار فانت طالق" تو گویا اس نے انت طالق کا تکلم گھر میں داخل ہونے سے پہلے کیا ہی نہیں ہے لہٰذا جس وقت دخولِ دار پایا جائیگا تو اس وقت تکلم انت طالق کا پایا جائیگا۔ کیونکہ ایجاب نہ اپنے رکن کے بغیر پایا جاتا ہے اور نہ اپنے محل کے بغیر ثابت ہوتا ہے۔ یہاں پر رکن اور وہ انت طالق ہے اگرچہ پایا جارہا ہے مگر محل نہیں پایا گیا۔ اسلئے کہ ایجاب اور محل کے درمیان شرط حائل ہوگئی ہے لہٰذا وہ اس طرف منسوب نہ رہا یعنی ایجاب محل سے متصل نہ رہا اور محل سے متصل ہوئے بغیر ایجاب سبب نہ ہوگا۔ جب صورت حال اس طرح پر ہے تو مذکورہ بالا تمام تفریعی مثالوں کا حال پلٹ گیا۔ لہٰذا طلاق، عتاق کو معلق بالملک کرنا صحیح ہے اس صورت میں جبکہ کسی نے اجنبیہ سے کہا "ان نکحتک فانت طالق" یا "ان ملکتک فانت حرۃ"۔ کیونکہ یہ دونوں یعنی انت طالق اور انت حرۃ پائے ہی نہیں گئے تاکہ محل محتاج ہوجاتے اور جب نکاح یا ملک پائے جائیں گے تو اس وقت انت طالق اور انت حرۃ کا محل پایا جائیگا۔ پس اس کے اپنے محل میں واقع ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح حنث سے پہلے مال سے کفارہ ادا کرنا بھی باطل ہے کیونکہ یمین منعقد نہیں ہوئی مگر قسم پوری ہونے کے لئے۔ لہٰذا وہ حنث کا سبب کیونکر ہو جائے گی۔ پس کفارہ بالمال کو سبب پر مقدم کرنا صحیح نہ ہوگا۔ یہ بات صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک حکم کا عدم شرط کے عدم کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ عدم سبب کی وجہ

سے عدم حکم ہوا کرتا ہے لہٰذا یہ عدم شرعی نہ رہا بلکہ عدم اصلی ہو گیا جو غیر کیطرف متعدی نہ ہوگا۔ ہمارے اور امام شافعیؒ کے مابین جو اختلاف مذکور ہوا یہ اس کا نتیجہ ہے۔ ورنہ یہ بات مخفی نہیں ہے کہ انت طالق ان دخلت الدار میں دخول دار سے پہلے اگر شوہر دوسری طلاق دیدے تو وہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان بالاتفاق واقع ہو جائیگی۔ لہٰذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ شرط تعلیقات میں سبب اور حکم دونوں پر داخل ہوتی ہے کیونکہ تعلیقات از قبیل اسقاطات ہوتی ہے چنانچہ وہ تعلیق کو پورے طور پر قبول کرتی ہے بخلاف بیع کے کیونکہ بیع از قبیل اثبات ہے اور تعلیق کو قبول نہیں کرتی کیونکہ تعلیق سے جُوا بن جاتی ہے پس جب خیار شرط بیع میں داخل ہو گیا تو حکم سے مانع بن جاتی ہے، سبب کے لئے مانع نہیں ہوتا تاکہ حتی الامکان شرط کا اثر کم رہے۔

تشریح معلق بالشرط تعلیق کے لئے سبب ہوتی ہے امام شافعیؒ کے نزدیک۔ احناف کے نزدیک حقیقۃً وہ سبب نہیں ہوتی، گو صورۃً سبب ہو۔ مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا" ان دخلت الدار فانت طالق"۔ احناف کے نزدیک دخول دار سے پہلے انت طالق کہا ہی نہیں ہے۔ اور جب دخول دار پالیا گیا تو انت طالق کا وجود بھی ہو گیا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ ایجاب کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں۔ کلام کا عاقل بالغ سے صادر ہونا، دوسرے محل کلام کا موجود ہونا۔ لہٰذا اگر کسی نابالغ یا مجنون کی جانب سے ایجاب کا صدور ہوا تو ایجاب صحیح نہ ہوگا۔ اسی لئے اگر بیع کا محل نہ پایا جائے مثلاً کسی آزاد کی بیع ہو تو یہاں محل نہیں پایا گیا اس لئے بیع درست نہ ہوگی۔ بہر حال بیع درست ہونے کے لئے دو امور ضروری ہیں۔ اول رکن کا موجود ہونا، دوسرے محل کا پایا جانا۔ اسلئے کہ ایجاب ان دونوں کے بغیر نہیں پایا جاتا۔

اور انتِ طالق ان دخلت الدار والی صورت میں ایجاب کا رکن یعنی انت طالق اگرچہ موجود ہے لیکن محل طلاق موجود نہیں ہے اس لئے کہ ایجاب اور محل کے درمیان دخول دار کی شرط رکاوٹ بنی ہوئی ہے اسلئے انت طالق یعنی ایجاب اپنے محل کے ساتھ متصل نہیں رہا اور ایجاب محل سے اتصال کے بغیر سبب نہیں ہوسکتا۔ اس لئے جو چیز شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے وہ سبب نہیں ہوتی۔ اس لئے امام شافعیؒ کی جانب سے اس اصول کے تحت جو جزئیات منقول ہیں ان کے احکام برعکس ہو جائیں گے۔

یعنی طلاق اور عتق کو اس صورت میں ملک پر معلق کرنا درست ہوگا۔ اگر کسی نے اجنبیہ عورت سے ان نکحتک فانت طالق کہا، یا کسی دوسرے کے غلام سے کہا" ان کلمتک فانت حرٌ" تو یہ کہنا درست ہوگا۔ اس لئے کہ تعلیق کے وقت ان دونوں میں سے کوئی موجود نہیں تھا اور جب تعلیق کے وقت یہ موجود نہ تھے تو ان محل کی ضرورت بھی نہ ہوگی۔ مگر جب نکاح

پایا گیا، یا ملک پائی گئی۔ تو اس وقت کے قول کے وارد ہونیکا محل پایا گیا اسلئے انت طالق اپنے محل پر اور انت حرّ اپنے محل پر واقع ہو جائیں گے اور اس میں کوئی مضائقہ بھی نہیں ہے۔ اور یہ سمجھا جائیگا کہ شوہر نے اپنی بیوی سے نکاح کے بعد انت طالق کہا ہے۔ اسی طرح مالک نے اپنے غلام سے انت حرٌ کہا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں طلاق بھی واقع ہو جائیگی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا۔ حانث ہونے سے پہلے اگر کفارہ بالمال ادا کر دیا تو وہ ضائع ہو جائے گا کیونکہ قسم تو صرف پوری ہونے کے لئے منعقد ہوئی ہے۔ اور جب یمین حانث ہونیکے لئے منعقد نہیں ہوئی تو یمین حانث ہونیکا سبب کیسے ہو گی۔ اور یمین جب حنث کا سبب نہیں تو وہ وجوب کفارہ کا سبب بھی نہ ہو گی تو حانث ہونا کفارہ کے وجوب کا سبب ہو گا اور یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ سبب پر مسبب کا مقدم کرنا درست نہیں ہے اسلئے کفارہ خواہ بالمال ہو یا بالبدن حنث سے پہلے ادا کرنا درست نہ ہو گا۔ اور حانث ہونے سے پہلے کفارہ ادا کر دیا تو شرعاً درست نہ ہوگا۔

قولہٗ وصح ان عدم الحکم الخ۔ یہ صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک عدم حکم عدم شرط کی بناء پر نہیں ہے بلکہ سبب کے پائے جانے کی بناء پر ہے۔ اس لئے یہ عدم شرعی عدم نہیں ہے بلکہ عدم اصلی ہے جس کو قیاس کے ذریعہ دوسرے کی جانب متعدی نہیں کیا جا سکتا۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا ہمارے اور شوافع کے درمیان اس اختلاف کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عدم حکم عدم شرط کیوجہ سے عدم شرعی ہے، اور ہمارے نزدیک عدم حکم عدم سبب کیوجہ سے عدم اصلی ہے۔ اس کے سوا احناف وشوافع کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ دونوں فریق اس پر متفق ہیں کہ جب شرط پائی جائے گی تب مشروط پایا جائے گا۔ اور شرط کے پائے جانے سے پہلے جو چیز شرط پر معلق کی گئی ہے وہ موجود نہیں ہوتی۔ لہٰذا جب کسی نے کہا انت طالق ان دخلت الدار تو گھر میں داخل ہونے کے بعد بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور گھر میں داخل ہونے سے پہلے دونوں فریق کے نزدیک طلاق واقع نہ ہو گی۔ اسی طرح اگر کسی نے دخول دار سے پہلے کوئی اور طلاق علیحدہ سے دیدی تو محل طلاق چونکہ موجود ہے اس لئے بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی۔

اس سے معلوم ہوا کہ تعلیقات میں شرط سبب اور حکم دونوں میں داخل ہوتا ہے۔ اور وہ شرط سبب اور حکم دونوں کے وقوع سے مانع ہوتی ہے۔ کیونکہ تعلیقات یعنی طلاق اور عتاق وغیرہ از قبیل اسقاطات ہیں۔ اس لئے وہ تعلیق کو پوری طرح قبول کریں گی۔ اور پورے طور پر تعلیق کو قبول کرنیکا مطلب یہ ہے کہ سبب حکم اور حکم دونوں شرط پر معلق ہوں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ تعلیقات میں شرط سبب اور حکم دونوں شرط پر معلق ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف بیع کا معاملہ ہے کہ شرط

خیار صرف حکم یعنی ملک پر داخل ہوتا ہے، سبب پر شرط خیار داخل نہیں ہوتی۔ کیونکہ بیع از قسم اثباتات ہے۔ کیونکہ بیع کے ذریعہ خریدار کو ملک ثابت ہوتی ہے اور بیع تعلیق کو قبول نہیں کرتی کیونکہ تعلیق کی وجہ سے بیع جوّا اور قمار کے حکم میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا جب بیع پر شرط خیار داخل ہوگی تو سبب کے لئے مانع نہ ہوگی، صرف حکم کیلئے مانع ہوگی۔ حالانکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ شرط خیار کے پائے جانے کی صورت میں بیع ناجائز ہو۔ جس طرح دوسری شرطوں کا حال ہے مگر اسلام نے شرط خیار کو ضرورت کی بناء پر جائز رکھا ہے اسلئے ضرورت کے بقدر ہی اس کا لحاظ کیا جائے گا اور صرف حکم کے واقع ہونے پر ضرورت پوری ہو جاتی ہے اور سبب یعنی عقد بیع کے لئے مانع نہ ہو۔ چنانچہ اسی وجہ سے شرط خیار کو بیع کے حکم یعنی ثبوت ملک کے لئے مانع قرار دیا گیا ہے، اور نفس عقد بیع جو کہ سبب ہے حکم کا اس کے لئے شرط مانع نہیں ہے۔

وَقَدْ يُقَرَّرُ الاختلافُ بيننا وبينه بعنوانٍ اٰخرَ وهُوَ اَنَّ الشافعيَّ يقولُ اِنَّ الكلامَ هُوَ الجزاءُ والشرطُ قيدٌ لهٗ فكأنَّهٗ قالَ اَنْتِ طالقٌ فِي وقتِ دُخولِكِ الدارَ فهذا القيدُ يُفيدُ حصرَ الطلاقِ فيهِ وهُوَ مذهبُ اَهْلِ العربيّةِ واَبُوحنيفةَ يقولُ اِنَّ الشرطَ والجزاءَ كلاهُما بمنزلةِ كلامٍ واحدٍ يدلُّ علٰى وقوعِ الطلاقِ حِيْنَ الشرطِ وساكِتٌ عَنْ سائرِ التقاديرِ فلا يدلُّ علی الحصرِ وهُوَ مذهبُ اَهْلِ المعقولِ ولَمْ يذكرِ المُصنِّفُ جوابًا عن الوصفِ اِمّا لانّ الجوابَ عَنِ الشرطِ جوابٌ عنهُ وَاِمّا لوضوحِهٖ وشهرتِهٖ وهُوَ اَنَّ للوصفِ درجاتٍ ثلثًا اَدناها اَنْ يكونَ اتفاقيًا كقولِهٖ تعالٰی وَربائبُكُمُ اللّاتي فِي حُجُورِكُمْ واَوسطُها اَنْ يكونَ بمعنَى الشرطِ كقولِهٖ تعالٰی مِنْ فتياتِكُمُ المُؤْمِناتِ واَعلاها اَن يكونَ بمعنَى العلّةِ كقولِهٖ السارقُ والزاني ولا اثرَ لانتفاءِ العلّةِ فِي انتفاءِ الحكمِ فما دونهٗ اَوْلٰی۔

ترجمہ اور یہ اختلاف جو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان ہے دوسرے طریقہ سے بھی بیان کیا جاتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کلام اصلی تو جزاء ہوتی ہے اور شرط اس کی قید ہوتی ہے۔ پس گویا کہنے والے نے انتِ طالق فی وقت دخولک الدار کہا ہے۔ لہٰذا یہ قید اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ طلاق اس میں منحصر ہو۔ اہل عربیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ شرط اور جزاء دونوں مل کر بمنزلہ ایک ایسے کلام کے ہوتے ہیں جو کلام کہ شرط کے پائے جانے کے وقت وقوع طلاق پر دلالت کرتا ہے اور وہ ساری تقادیر

سے ساکت ہوتا ہے۔ پس وہ حصر پر دلالت نہیں کرتا، اہلِ معقول کا بھی یہی مذہب ہے۔ اور مصنفؒ نے وصف کے بارے میں کوئی جواب تحریر نہیں کیا۔ یا تو اس وجہ سے کہ جو جواب شرط کا ہے وہی وصف کا جواب ہے، یا اس وجہ سے کہ اس کا جواب واضح اور مشہور ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ وصف کے تین درجے ہیں۔ درجۂ ادنیٰ اس کا یہ ہے کہ وصف محض اتفاقی ہو جیسے وربائبکم اللاتی فی حجورکم (اور تمہاری وہ ربیبائیں جو تمہاری گود میں ہوں)۔ اور اوسط درجہ کا وصف یہ ہے کہ وہ شرط کے معنیٰ میں ہو۔ جیسے اللہ تعالےٰ کا قول من فتیاتکم المؤمنات (تمہاری مومنہ باندیاں) اسمیں مومنات فتیات کا وصف ہے۔ اور وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ علت کے معنیٰ میں ہو۔ جیسے اللہ تعالےٰ کا قول السارق، الزانی۔ اور انتفاء علت کا انتفاء حکم میں کوئی اثر نہیں ہوتا۔ کیونکہ حکم واحد کے لئے متعدد علتیں ہوا کرتی ہیں۔ جب اعلیٰ وصف کا یہ حال ہے تو ادنیٰ اور اوسط میں بدرجۂ اولیٰ وصف کے انتفاء کا کوئی دخل اور اثر انتفاء حکم پر نہ ہوگا۔

تشریح

قولہٗ وقد یقرر الاختلاف الخ۔ مذکورہ بالا اختلاف احناف وشوافع کے درمیان کی تقریر دوسرے عنوان اور دوسرے طریق سے بھی بیان کی جاتی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جملہ شرطیہ میں کلام اصل میں صرف جزاء کا نام ہے اور حکم بھی جزاء کے اندر ہی پایا جاتا ہے۔ اور جہاں تک شرط کا تعلق ہے تو وہ حال ہے یا ظرف کے درجہ میں قید ہوا کرتی ہے۔ اس لئے اِنْ دخلت الدار فانت طالقٌ کے معنیٰ ہوں گے انت طالقٌ فی وقت دخولک الدار یعنی گھر میں تیرے داخل ہونے کے وقت تجھ کو طلاق ہے۔ اس قید سے فائدہ یہ ہوگا کہ طلاق اس پر منحصر ہوگی اور جب تک شرط نہ پائی جائے گی حکم بھی نہ پایا جائیگا۔ اہلِ عربیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

اور حضرت امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ شرط اور جزاء دونوں کا مجموعہ ایک کلام ہے۔ جو شرط کے پائے جانے کے وقت حکم کے پائے جانے پر دلالت کرتا ہے۔ اور دوسری تمام تقادیر سے یہ کلام ساکت رہتا ہے۔ لہٰذا کلام کے خاص وقت میں حکم کے منحصر کرنے پر یہ دلالت نہیں کرتا۔ اہلِ معقول کا یہی مذہب ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا۔ احناف وشوافع کے درمیان شرط اور وصف دو چیزوں میں اختلاف تھا مگر ماتن نے صرف شرط سے متعلق جواب دیا ہے اور وصف سے متعلق جواب سے خاموشی اختیار فرمائی ہے۔

اس کی دو وجوہات ہیں۔ چونکہ امام شافعیؒ نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کر دیا ہے۔ اسکا جواب شرط سے متعلق ہوگا وہی وصف کے متعلق بھی ہو جائیگا۔

دوسری وجہ:۔ چونکہ وصف سے متعلق جواب بالکل واضح اور ظاہر ہے۔ اس لئے اُس کو ذکر

نہیں فرمایا۔ اسی کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کرنا ہم کو تسلیم نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ وصف کے تین درجے ہیں۔

اول درجہ یہ ہے کہ کلام کے اندر وصف اتفاقی ہو احترازی نہ ہو۔ صرف عادت کے طور پر اس کو ذکر کر دیا گیا ہو۔ جیسے آیت وربائبکم اللاتی فی حجورکم، میں حجور کی قید محض اتفاقی ہے۔ کیونکہ ربیبہ کا شوہر حرام ہے۔ جبکہ ربیبہ کی ماں کے ساتھ شوہر نے وطی کر لیا ہو۔ ربیبہ شوہر کی پرورش میں ہو یا نہ ہو۔ لہٰذا حجور کا لفظ صرف عادت کے طور پر لایا گیا ہے۔ کیوں کہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ ربیبہ شوہر کی تربیت میں ماں کے ساتھ رہتی ہے۔ حجور کا لفظ اس جگہ کسی کو خارج کرنے کیلئے نہیں لایا گیا ہے۔

وصف کا اوسط درجہ یہ ہے کہ وصف شرط کے معنیٰ میں ہو جیسے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "من فتیاتکم المؤمنات" مراد وہ باندیاں ہیں جو صفتِ ایمان کے ساتھ متصف ہوں۔

وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ حکم میں اثر انداز ہو۔ جو علت کی شان ہے۔ جیسے الزانی میں وصف زنا پایا جاتا ہے مگر علت کے درجہ میں ہے۔ اسی طرح السارق میں وصف سرقہ پایا جاتا ہے جو علت ہے قطع ید کے لئے۔

اس باب میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی اسم مشتق پر عائد ہو تو سمجھنا چاہئے کہ اس صیغہ کا ماخذ اشتقاق یعنی مصدر اس حکم کی علت واقع ہے۔ شارح کہتے ہیں وصف کا اعلیٰ درجہ یعنی علت کے نہ پائے جانے سے حکم کے نہ پائے جانے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور علت کا انتفاء حکم کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہے۔ کیوں کہ ممکن ہے اس حکم کے لئے کوئی دوسری علت ہو جو اس علت کے علاوہ ہو۔ اور جب وہ وصف جو علت کے درجہ میں ہے نہ پائے جانے سے حکم پر کوئی اثر نہیں واقع ہوتا تو وہ اوصاف جو صرف وصف ہوں یا صفت کاشفہ ہوں، یا بطور عادت ان کو ظاہر کر دیا گیا ہو۔ کیونکر حکم میں مؤثر ہو سکتے ہیں۔

وَالْمُطْلَقُ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ هٰذَا وَجْهٌ ثَالِثٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ وَالْمُطْلَقُ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ دُوْنَ الصِّفَاتِ لَا بِالنَّفْيِ وَلَا بِالْاِثْبَاتِ وَالْمُقَيَّدُ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ مَعَ صِفَةٍ مِنْهَا فَاِذَا وَرَدَا فِيْ مَسْأَلَةٍ شَرْعِيَّةٍ فَالْمُطْلَقُ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ اَيْ يُرَادُ بِهِ الْمُقَيَّدُ وَاِنْ كَانَا فِيْ حَادِثَتَيْنِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَيُعْلَمُ مِنْهُ اَنَّهُمَا اِنْ كَانَا فِيْ حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ فَهُوَ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ عِنْدَهٗ بِالطَّرِيْقِ الْاَوْلٰى وَنَظِيْرُهٗ لَمْ يُذْكَرْ فِي الْمَتْنِ وَهُوَ اٰيَةُ كَفَّارَةِ الظِّهَارِ فَاِنَّهَا حَادِثَةٌ

وَاحِدَةٌ ذُكِرَ فِيهَا ثَلٰثُ اَحْكَامٍ مِنَ التَّحْرِيْرِ وَالصِّيَامِ وَالْاِطْعَامِ وَقُيِّدَ الْاَوَّلُ وَالثَّانِيْ بِقَوْلِهٖ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا وَلَمْ يُقَيَّدِ الْاِطْعَامُ بِهٖ فَالشَّافِعِيُّ يَحْمِلُ الْاِطْعَامَ عَلَى التَّحْرِيْرِ وَالصِّيَامِ وَيُقَيِّدُهٗ بِقَوْلِهٖ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا اَيْضًا۔

ترجمہ تیسری دلیل وجوہ فاسدہ کی یہ ہے کہ مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے۔ وجوہ فاسدہ کی یہ تیسری قسم ہے۔ اور مطلق وہ جو صرف ذات کو عارض ہو نہ کہ صفات کو نہ نفی میں اور نہ اثبات میں۔ اور مقید وہ ہے جو ذات کو مع صفت کے درپے ہوتا ہے۔ پس کسی مسئلہ شرعیہ میں مطلق اور مقید دونوں دو حادثوں میں ہوں۔ یہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر مطلق اور مقید دونوں ایک ہی حادثہ میں واقع ہوں تو بدرجہ اولیٰ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا مگر اس کی نظیر متن میں مذکور نہیں ہے۔ اور وہ کفارۂ ظہار والی آیت ہے۔ کیونکہ وہاں حادثہ ایک ہے جس میں تین احکام بیان کئے گئے ہیں تحریر رقبہ، صیام، اطعام اور آیت میں اول اور ثانی کو من قبل ان یتماسا کی قید سے مقید کیا گیا ہے۔ اور تیسرے یعنی اطعام کو قید سے مقید نہیں کیا گیا۔ اور امام شافعیؒ اطعام کو تحریر رقبہ وصیام پر محمول فرماتے ہوئے اطعام کو بھی من قبل ان یتماسا کی قید سے مقید کرتے ہیں۔

تشریح قولہٗ وَالْمُطْلَقُ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ الخ وجوہ فاسدہ کی تیسری وجہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے۔ مطلق صرف ذات پر اور مقید ذات مع صفت کے اوپر دلالت کرتا ہے۔ جیسے رقبہ اور رقبہ مومنہ میں سے رقبہ ذات عبد پر اور رقبۂ مومنہ عبد مؤمن پر دلالت کرتا ہے۔

قولہٗ فاذا وردا فی مسئلۃ شرعیۃ الخ۔ لہٰذا جب مطلق اور مقید دونوں کسی شرعی مسئلہ میں وارد ہوں تو مطلق مقید پر محمول ہوگا اور مطلق سے مقید ہی مراد لیا جائے گا۔ اگرچہ مطلق اور مقید دونوں دو الگ الگ واقعات میں وارد ہوئے ہوں۔ اور اگر یہ دونوں کسی ایک واقعہ میں وارد ہوئے ہوں تو بدرجہ اولیٰ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا مثلاً وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَاۗىِٕهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاۗسَّا ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاۗسَّا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا ذٰلِكَ لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ وَلِلْكٰفِرِيْنَ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ۝

(اور وہ لوگ جو اپنی عورتوں سے ظہار کرتے ہیں پھر وہ اپنے قول سے رجوع کر لیتے ہیں تو پس ایک غلام کا آزاد کرنا جماع سے پہلے، تم کو اس سے نصیحت کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ تمہارے عمل سے

باخبر ہے۔ پس جو شخص (غلام) نہ پائے (یعنی غلام آزاد کرنے کی وسعت نہ ہو) تو پس دو مہینے کے مسلسل روزے رکھنا ہے جماع سے پہلے۔ پس جو شخص اس کی استطاعت نہ رکھے تو پس ساٹھ مسکینوں کا کھانا کھلانا ہے۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ۔ یہ اللہ تعالیٰ کی حدود ہیں اور کافروں کیلئے دردناک عذاب ہوگا۔

مذکورہ آیت میں ظہار کا کفارہ ذکر کیا گیا ہے۔ واقعہ ایک ہے اور احکام اس میں تین مذکور ہیں۔ پہلے حکم کو اور دوسرے حکم یعنی غلام کو آزاد کرنیکا حکم، اور ساٹھ دن روزہ رکھنے کا حکم یہ دونوں من قبل ان یتماسا کی قید کے ساتھ مقید ہیں۔ اور تیسرا حکم ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا بطور کفارہ ذکر فرمایا گیا مگر اس کو من قبل ان یتماسا کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے بلکہ ویسے ہی مطلق ذکر کیا گیا ہے۔ امام شافعیؒ نے اس تیسرے حکم کو بھی پہلے دونوں احکام پر محمول کر کے اطعام ستین مسکینا کو بھی مقید پر محمول کر کے من قبل ان یتماسا کے ساتھ مقید کرتے ہیں۔ اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ کھانا کھلانے کے درمیان مظاہر اگر اس بیوی سے کہ جس سے اس نے ظہار کیا ہے جماع کرلے گا تو کھلانے کا اعادہ لازم ہوگا۔

وَنَظِيرُ مَا وَرَدَا فِي حَادِثَتَيْنِ هُوَ قَوْلُهُ مِثْلُ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْكَفَّارَاتِ فَإِنَّ كَفَّارَةَ الْقَتْلِ حَادِثَةٌ وَرَدَ فِيهَا الْمُقَيَّدُ وَهُوَ قَوْلُهُ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَكَفَّارَةُ الظِّهَارِ وَالْيَمِينِ حَادِثَةٌ أُخْرَى وَرَدَ فِيهَا الْمُطْلَقُ وَهُوَ قَوْلُهُ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَالشَّافِعِيُّ يَقُولُ إِنَّ قَيْدَ الْإِيمَانِ مُرَادٌ هٰهُنَا أَيْضًا لِأَنَّ قَيْدَ الْإِيمَانِ زِيَادَةُ وَصْفٍ يَجْرِي مَجْرَى الشَّرْطِ فَيُوجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ عَدَمِهِ فِي الْمَنْصُوصِ فَكَأَنَّهُ قَالَ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ إِنْ كَانَتْ مُؤْمِنَةً وَيُفْهَمُ مِنْهُ أَنَّهَا إِنْ لَمْ تَكُنْ مُؤْمِنَةً لَا يَجُوزُ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ بِنَاءً عَلَى مَا مَضَى مِنْ أَصْلِهِ أَنَّ الشَّرْطَ وَالْوَصْفَ كِلَاهُمَا يُوجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِهِمَا وَإِذَا ثَبَتَ هٰذَا فِي الْمَنْصُوصِ وَهُوَ عَدَمٌ شَرْعِيٌّ يُحْمَلُ عَلَيْهِ سَائِرُ الْكَفَّارَاتِ بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ لِاشْتِرَاكِهَا فِي كَوْنِهَا كَفَّارَةً وَهٰذَا مَعْنَى قَوْلِهِ وَفِي نَظِيرِهَا مِنَ الْكَفَّارَاتِ لِأَنَّهَا جِنْسٌ وَاحِدٌ وَعِنْدَ بَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ يُحْمَلُ عَلَيْهِ لَا بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ وَهُوَ مَعْرُوفٌ۔

ترجمہ اور اس صورت کی نظیر جس میں دونوں (مطلق، مقید) دو حادثوں میں وارد ہوئے ہوں اس میں مصنف کا قول یہ ہے "مثل کفارۃ القتل وسائر الکفارات" جیسے کفارۂ قتل

اور دیگر تمام کفارات۔ اس لئے کہ کفارۂ قتل ایک حادثہ ہے جس میں حکم مقید وارد ہوا ہے اور وہ اس کا قول فتحریر رقبۃ مؤمنۃ (پس مومن غلام کا آزاد کرنا) ہے۔ اور کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین دوسرا حادثہ ہے جس میں حکم مطلق وارد ہوا ہے اور اللہ تعالٰی کا قول ہے فتحریر رقبۃ۔ پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مومنہ کی قید یہاں بھی مراد ہے کیونکہ ایمان کی قید ایک وصف زائد ہے جو شرط کے قائم مقام ہوتا ہے۔ لہٰذا وصف زائد اپنی غیر موجودگی میں منصوص کے اندر حکم کی نفی کو ثابت کریگا۔ پس گویا کفارۂ قتل میں اللہ تعالٰی نے فرمایا ہے فتحریر رقبۃ ان کانت مومنۃ۔ اور اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ اگر رقبہ مومنہ نہ ہو تو وہ کفارۂ قتل میں آزاد کرنا جائز نہیں ہے ان کی سابقہ اصل کے پیش نظر۔ یعنی یہ کہ شرط اور وصف دونوں حکم کی نفی کو واجب کرتے ہیں جبکہ دونوں نہ پائے جاتے ہوں۔ اور جب یہ قاعدہ منصوص میں ثابت ہوگیا اور وہ عدم شرعی ہے تو اسی پر تمام کفارات کو بھی بطریق قیاس حمل کرلیا جائے گا کیونکہ دوسرے کفارات نفس کفارہ ہونے میں کفارۂ منصوصہ سے مشترک ہیں۔ مصنفؒ کی آئندہ عبارت کا مطلب یہی ہے جس کو فرمایا "وفی نظیرہا من الکفارات لانہا جنس واحد" اور اس کی نظیر میں کفارات سے، کیونکہ یہ اس کی نظیر ہیں اور بعض اصحاب شافعیؒ کے نزدیک اس کا حمل بطریق قیاس نہیں ہوگا اور یہی قول معروف ومشہور ہے۔

تشریح مطلق اور مقید دو الگ الگ واقعات میں مذکور ہوں مثلاً کفارۂ قتل کی سزا میں ارشاد فرمایا ومن قتل مومنا خطاء فتحریر رقبۃ مؤمنۃ (اور جو شخص کسی مومن کو خطاءً قتل کردے تو ایک مؤمن غلام کو آزاد کرنا ہے)۔

اس آیت میں رقبہ (غلام) کو صفت ایمان کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ اور کفارۂ ظہار جس کا اوپر ذکر آیا ہے جیسے حق تعالٰی شانہ کا ارشاد ہے فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا (پس ایک غلام کو آزاد کرنا ہے جماع سے پہلے)۔ اسی طرح قسم کے کفارہ کے سلسلہ میں ارشاد فرمایا گیا او تحریر رقبۃ (یا غلام کا آزاد کرنا ہے)۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مومنہ کی قید جو قتل کے کفارہ میں مذکور ہے وہی قید ان دونوں کفارات میں بھی ملحوظ رہے گی جن میں مومنہ کی قید نہیں۔ کیونکہ کفارۂ قتل میں ایک وصف زائد ہے یعنی ایمان کی قید کا اضافہ ہے۔ اور وصف قائم مقام شرط کے ہے۔ لہٰذا جس طرح شرط نہ پائے جانے سے مشروط یعنی حکم بھی نہیں پایا جاتا اسی طرح وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی نہ ہوگا۔

لہٰذا کفارۂ قتل میں آیت کے اندر صفت ایمان کا ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ اگر غلام ہو مگر مومن غلام نہ ہو تو کفارہ ادا نہ ہوگا۔ گویا آیت کا مطلب یہ ہوا فتحریر رقبۃ ان کانت مومنۃ (پس آزاد کرنا ہے ایک غلام کو اگر وہ مومن ہو) اور شرط اور وصف کے نہ پائے جانے سے حکم منتفی ہو جاتا ہے۔

اور یہ نص میں وارد ہے یعنی کفارۂ قتل میں ثابت ہو گیا۔ جبکہ یہ عدم عدم شرعی ہے۔ لہٰذا قیاس کے ذریعہ دوسرے کفارات کو بھی اس پر محمول کیا جائے گا۔ مطلب یہ ہوا کہ مطلق کو مقید پر حمل کیا جائیگا قیاس کرنے کی علت یہ ہے کہ کفارہ ہونے میں تمام کفارات شریک ہیں۔

قولہ وفی نظیرہا من الکفارات الخ دوسرے کفارات بھی اس کی نظیر بنیں گے کیونکہ کفارہ ہونے میں سب شریک ہیں مگر بعض شوافع کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوتا تو ہے مگر قیاس کے طور پر محمول نہیں ہوتا۔

ثُمَّ اُعْتُرِضَ عَلَى الشَّافِعِیِّ اِنَّکُمْ کَمَا حَمَلْتُمُ الْیَمِیْنَ عَلَى الْقَتْلِ فِیْ حَقِّ قَیْدِ الْاِیْمَانِ فَیَنْبَغِیْ اَنْ تَحْمِلُوا الْقَتْلَ عَلَى الْیَمِیْنِ فِیْ حَقِّ اِطْعَامِ عَشَرَةِ مَسَاکِیْنَ وَتُثْبِتُوْا فِیْهِ الطَّعَامَ اَیْضًا فَاَجَابَ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ وَالطَّعَامُ فِی الْیَمِیْنِ لَمْ یَثْبُتْ فِی الْقَتْلِ لِاَنَّ التَّفَاوُتَ ثَابِتٌ بِاسْمِ الْعَلَمِ وَهُوَ لَا یُوْجِبُ اِلَّا الْوُجُوْدَ اِذْ لَفْظُ عَشَرَةِ مَسَاکِیْنَ اِسْمُ عَلَمٍ مِنْ اَسْمَاءِ الْعَدَدِ وَهُوَ لَا یُوْجِبُ اِلَّا وُجُوْدَ الْحُکْمِ عِنْدَ وُجُوْدِهٖ وَلَا یَنْفِیْ عِنْدَ نَفْیِهٖ فَاِذَا لَمْ یُوْجِبِ النَّفْیَ فِی الْاَصْلِ وَهُوَ کَفَّارَةُ الْیَمِیْنِ فَکَیْفَ یُعَدّٰی اِلَى الْفَرْعِ وَهُوَ کَفَّارَةُ الْقَتْلِ بِخِلَافِ الْوَصْفِ فَاِنَّهٗ یُوْجِبُ النَّفْیَ عِنْدَ نَفْیِهٖ عَلٰی اَصْلِهٖ عَلٰی مَا مَهَّدْنَا وَاِنَّمَا قَیَّدَ الطَّعَامَ بِالْیَمِیْنِ لِاَنَّ طَعَامَ الظِّهَارِ وَهُوَ اِطْعَامُ سِتِّیْنَ مِسْکِیْنًا ثَابِتٌ فِی الْقَتْلِ فِیْ رِوَایَةٍ عَنِ الشَّافِعِیِّ عَلٰی مَا قِیْلَ۔

ترجمہ پھر امام شافعیؒ پر اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ تم جس طرح ایمان کے ساتھ مقید کرنے میں یمین کو قتل پر حمل کرتے ہو تو مناسب ہے کہ قتل کو یمین پر بھی محمول کرو دس مسکینوں کے کھانا کھلانے کے بارے میں اور کفارۂ قتل میں کھانا کھلانا بھی ثابت کرو۔ تو مصنفؒ نے امام شافعیؒ کیطرف سے اپنے اس قول سے جواب دیا ہے اور یمین میں جو طعام ہے وہ قتل میں ثابت نہیں ہے کیونکہ اسم علم سے تفاوت ثابت ہے اور یہ صرف حکم وجود کا موجب ہے کیونکہ لفظ عشرۃ مساکین اسمائے عدد کا ایک اسم علم ہے اور یہ صرف یہ ثابت کرتا ہے کہ اس کے پائے جانے کے وقت حکم پایا جائے گا مگر اس کی نفی سے حکم منفی نہ ہوگا۔ پس جب اس قید نے اصل میں نفی کو واجب نہیں کیا اور وہ کفارۂ یمین ہے تو اس کی فرع کی جانب کیونکر متعدی کیا جا سکتا ہے اور وہ کفارۂ قتل ہے۔ بخلاف وصف کے کہ وہ اصل میں حکم کو منتفی کر دیتا ہے وصف کی نفی کے وقت جیسا کہ ہم تمہید میں بیان کر چکے ہیں۔ اور طعام کی قید کفارۂ یمین میں اسوجہ سے

ہے کہ ظہار کا طعام جو کہ ساٹھ مساکین کا ہے امام شافعیؒ کی ایک روایت میں ثابت ہے جیسا کہ بیان کیا گیا۔

تشریح اس جگہ پہلے امام شافعیؒ پر ایک اعتراض نقل کیا گیا ہے اس کے بعد اس کا جواب دیا گیا ہے۔

اعتراض کی تقریر: تم نے کفارۂ یمین کو کفارۂ قتل پر محمول کر کے کفارۂ یمین میں غلام کے ساتھ ایمان کی قید کا اضافہ کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ قسم کے کفارہ میں جو غلام آزاد کیا جائے گا اس کا مومن ہونا ضروری ہے۔ تو ایسے ہی اے شوافع تم کو چاہئے کہ کھانا کھلانے والے کفارہ میں کفارۂ قتل کو کفارۂ یمین پر محمول کرو۔ اور جس طرح دس مسکینوں کو کھانا کھلا دینا کفارۂ یمین میں کافی ہے۔ اسی طرح قتل کے کفارہ میں دس مسکینوں کو کھانا کھلا دینا کافی ہونا چاہئے حالانکہ وہ تمہارے نزدیک بھی کافی نہیں ہے۔

اس اعتراض کا جواب مصنفؒ نے یوں دیا ہے کہ کفارۂ یمین میں جو طعام ہے وہ قتل میں ثابت نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ کفارۂ قتل اور کفارۂ یمین کے درمیان اسم علم کے ذریعہ فرق بیان کیا ہے۔ اور اسم علم صرف حکم کے وجود کو ثابت کرتا ہے۔ اس وجہ سے کہ عشرۃ مساکین اسم عدد ہے اور یہی اسم علم بھی ہے۔ یہ جب پایا جائے گا تو کفارۂ یمین کو ثابت کریگا۔ اور اگر یہ کفارہ نہ پایا جائے تو اس سے کفارۂ یمین کی نفی نہیں ہو جاتی۔ یعنی دس مسکینوں کو کھانا کھلا دینے سے کفارۂ یمین ادا ہو جاتا ہے۔ لیکن ضروری نہیں کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلا دینے سے کفارۂ یمین بھی منتفی ہو جائے کیونکہ ممکن ہے قسم کھانیوالا دس مسکینوں کو کپڑا پہنا دے یا غلام کو آزاد کر دے۔ معلوم ہوا عشرۃ مساکین کے اطعام کی نفی سے کفارۂ یمین منتفی نہیں ہوا بلکہ کپڑے دیکر یا غلام آزاد کر کے اس کفارہ کو ادا کر دیا گیا۔ اس لئے کہ جب اصل میں یعنی کفارۂ یمین میں دس مسکینوں کو کھانا نہ کھلانے سے حکم یعنی کفارۂ یمین منتفی نہیں ہوتا تو جو اس کی فرع ہے یعنی کفارۂ قتل اس میں یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانے سے کفارۂ قتل بھی منتفی ہو جائے۔

اس کے برخلاف مومنہ کی قید کا حال تھا۔ وہ اپنی اصل کے مطابق اپنے وجود کے وقت وجود حکم کو ثابت کرتا ہے، اور اپنے عدم وجود کے وقت حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے۔

قولہٗ انما قید الطعام بالیمین الخ مصنفؒ نے طعام کو یمین کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا کفارۂ قتل میں امام شافعیؒ کے نزدیک ثابت ہے۔ اگر یہ بات صحیح ہے تو ظہار کے کفارہ میں طعام کے ذریعہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ پر اعتراض وارد کرنا کیوں کر صحیح اور درست ہو سکتا ہے۔

...

وَعِندَنَا لَا يُحمَلُ المُطلَقُ عَلَى المُقَيَّدِ وَاِن كَانَا فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ لِاِمكَانِ العَمَلِ بِهِمَا اِذ لَاتَضَادَّ وَلَاتَنَافِيَ بَينَهُمَا فَيَكُونُ فِي الظِّهَارِ الصِّيَامُ وَالتَّحرِيرُ قَبلَ التَّمَاسِّ وَالطَّعَامُ اَعَمَّ مِن اَن يَكُونَ قَبلَ التَّمَاسِّ اَو بَعدَهُ وَاِذَا كَانَ ذٰلِكَ فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ فَفِي الحَادِثَتَينِ بِالطَّرِيقِ الاَولٰى فَيُحكَمُ فِي القَتلِ بِاِعتَاقِ رَقَبَةٍ مُؤمِنَةٍ وَفِي غَيرِهٖ بِاِعتَاقِ رَقَبَةٍ اَعَمَّ اِلَّا اَن يَكُونَا فِي حُكمٍ وَاحِدٍ مِثلُ صَومِ كَفَّارَةِ اليَمِينِ فِي قَولِهٖ تَعَالٰى فَمَن لَّم يَجِد فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فَاِنَّ قِرَاءَةَ العَامَّةِ مُطلَقَةٌ وَقِرَاءَةَ ابنِ مَسعُودٍ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ مُقَيَّدَةٌ بِالتَّتَابُعِ وَالقِرَاءَتَانِ بِمَنزِلَةِ الاٰيَتَينِ فِي حَقِّ المُعَامَلَةِ فَيَجِبُ هٰهُنَا اَن يُقَيَّدَ قِرَاءَةُ العَامَّةِ اَيضًا بِالتَّتَابُعِ لِاَنَّ الحُكمَ وَهُوَ الصَّومُ لَا يَقبَلُ وَصفَينِ مُتَضَادَّينِ فَاِذَا ثَبَتَ تَقيِيدُهٗ بَطَلَ اِطلَاقُهٗ وَالشَّافِعِيُّ اِنَّمَا لَم يَحمِل هٰذَا المُطلَقَ عَلَى المُقَيَّدِ مَعَ اَنَّهٗ قَاعِدَةٌ مُستَمِرَّةٌ لَهٗ لِاَنَّهٗ لَا يَعمَلُ بِالقِرَاءَةِ الغَيرِ المُتَوَاتِرَةِ مَشهُورَةً اَو اٰحَادًا فَالمِثَالُ المُتَّفَقُ عَلٰى قَبُولِهٖ هُوَ قَولُهٗ لِاَعرَابِيٍّ جَامَعَ اِمرَأَتَهٗ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ مُتَعَمِّدًا صُم شَهرَينِ وَفِي رِوَايَةٍ صُم شَهرَينِ مُتَتَابِعَينِ۔

ترجمہ

اور ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہیں ہوتا اگر یہ دونوں ایک حادثہ میں ہوں کیونکہ یہ ممکن ہے کہ دونوں پر عمل کیا جاسکے۔ کیونکہ دونوں کے درمیان نہ تضاد پایا جاتاہے اور نہ منافات۔ لہٰذا کفارۂ ظہار میں صیام اور تحریر دونوں جماع سے پہلے ہونگے اور طعام عام ہے قبل تماس بھی ہو سکتاہے اور بعد تماس بھی۔ اور جب ایک ہی واقعہ اور حادثہ میں ایسا ہے کہ مطلق کو اس کے اطلاق پر اور مقید کو اس کی قید کے ساتھ عمل کیا جاسکتاہے تو اگر دونوں دو مختلف حادثوں میں پائے جاتے ہوں تو بدرجۂ اولیٰ دونوں پر الگ الگ عمل کیا جائیگا۔ پس کفارۂ قتل میں رقبۂ مومنہ کا حکم دیا جائے گا اور اس کے علاوہ پر مطلق رقبہ کے آزاد کرنیکا حکم ہوگا۔ مگر اس صورت میں کہ وہ دونوں ایک حکم میں مذکور ہوں جیسے کفارۂ یمین کا روزہ اللہ تعالیٰ کے قول فمن لم یجد فصیام ثلٰثة ایام میں۔ پس اس آیت میں ایک قرارت عام اور مطلق ہے یعنی ایام مطلق ہے مگر حضرت ابن مسعودؓ کی قرارت میں فصیام ثلٰثة ایام متتابعات (یعنی پے درپے روزے رکھنا) یعنی ایام تتابع کی قید سے مقید ہے۔ اور دو قرائن معاملہ میں دو آیتوں کے قائم مقام ہیں۔ پس واجب ہے کہ قرارت عامہ کو بھی تتابع کی قید سے (مقید ہو) کیونکہ حکم یعنی صوم دو متضاد صفتوں کو قبول نہیں کرتا۔ پس جس وقت اس کی تقیید ثابت ہوجائے

گی اس وقت اس کا اطلاق باطل ہو جائیگا اور امام شافعیؒ نے اس مطلق کو مقید پر محمول نہیں فرمایا باوجودیکہ ان کا قاعدہ مستمرہ بھی ہے کیونکہ وہ قراءۃ غیر متواترہ، مشہورہ یا قراءۃ آحاد پر عمل نہیں کرتے۔ لہٰذا ایسی مثال جس پر ان کا اتفاق ہو وہ نبی کریمؐ کا قول ہے کہ ایک اعرابی سے جس نے اپنی بیوی سے رمضان میں دن کے اوقات میں قصداً جماع کر لیا تھا۔ آپؐ نے فرمایا تھا صُمْ شہرین (دو ماہ کے روزے رکھو) اور دوسری روایت میں ہے صُمْ شہرین متتابعین (دو ماہ کے مسلسل روزے رکھو)

تشریح

مطلق اور مقید میں احناف کا مسلک:۔ ماتن نے کہا کہ احناف کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا۔ اگر یہ دونوں ایک ہی واقعہ میں ذکر کئے گئے ہوں۔ کیوں کہ ان دونوں کے درمیان منافات اور تضاد نہیں اسلئے دونوں پر عمل کیا جا سکتا ہے اور مطلق و مقید میں سے ہر ایک پر جب عمل کرنا ممکن ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔

اسلئے مذکورہ بالا کفارہ یعنی کفارۂ ظہار میں غلام کو آزاد کرنا جماع سے پہلے ضروری ہوگا۔ اور دوسرا کفارہ یعنی روزہ رکھنا یہ بھی جماع سے پہلے ضروری ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں میں من قبل ان یتماسّا کی قید لگی ہوئی ہے۔ اور تیسرا کفارہ یعنی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا اس میں جماع سے پہلے کھلانے کی قید نہیں ہے اسلئے مبتلیٰ بہ کو اختیار ہے کہ وہ کھانا کھلانے کے درمیان جماع کرے یا بعد میں جماع کرے۔ کیونکہ کھانا کھلانے کا کفارہ مطلق ہے اس لئے اس کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا۔

اور جب ایک حادثہ میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا گیا تو اگر یہ دونوں دو الگ الگ واقعات میں مذکور ہوں تو بدرجہ اولیٰ مطلق کو مقید پر محمول نہ کریں گے۔ جیسے نص میں قتل کا کفارہ مومن غلام کا آزاد کرنا ہے یعنی غلام مومن کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ اور دوسرے کفاروں میں جیسے کفارہ ظہار اور کفارہ قسم میں غلام مطلق کا ذکر ہے یعنی مطلق غلام کا آزاد کرنا کفارہ ہے تو یہ دونوں الگ الگ دو حادثوں میں ہیں۔ لہٰذا مطلق غلام کے آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے کہ غلام مومن ہو یا کافر ہو۔

اور مطلق و مقید دونوں اگر ایک واقعہ اور ایک ہی حکم میں مذکور ہوں تو احناف کے نزدیک ایسے مطلق کو مقید پر محمول کریں گے۔ جیسے حق تعالیٰ کا قول فمن لم یجد فصیام ثلاثۃ ایام میں ثلاثۃ ایام قراءت متواترہ میں متتابعات کی قید نہیں ہے جبکہ قراءۃ غیر متواترہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قراءت میں متتابعات کی قید مذکور ہے۔ یہ اگرچہ ایک ہی آیت ہے

مگر چونکہ قراءتیں دو ہوگئیں اسلئے فقہاء نے اس ایک آیت کو مختلف قراءتوں کی وجہ سے دو آیتیں مان لیا ہے ان میں سے ایک آیت متتابعات کی قید کے ساتھ مقید ہے اور دوسری مطلق ہے، دونوں میں تناقض واقع ہوگیا اسلئے رفع تعارض کے لئے اس جگہ مطلق کو مقید پر حمل کرنا واجب ہوگیا ہے لہٰذا تاویل یہ کی جائیگی کہ جس طرح ابن مسعودؓ کی قراءت میں متتابعات کی قید ہے۔ قراءۃ عامہ متواترہ بھی اس قید کے ساتھ مقید ہے۔ کیونکہ روزہ کا حکم مطلق بھی ہو اور مقید بھی ہو اور ان دونوں متضاد صفات کا روزہ متحمل نہیں ہے اس لئے کہ جب تتابع کی قید کے ساتھ مقید کرنا ثابت ہو جائیگا تو مطلق کا حکم باطل ہو جائے گا ورنہ دو متضاد احکام کا اجتماع لازم آئے گا۔

امام شافعیؒ جن کا اصول ہی یہ طے شدہ ہے کہ ان کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک مذکورہ مسئلے میں مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک غیر متواترہ قراءت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ قراءۃ مشہورہ ہو یا قراءۃ خبر واحد کے درجہ کی ہو۔ ان کے نزدیک قراءۃ غیر متواترہ قرآن کا جزء نہیں، نہ ہی سنت رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم میں قراءۃ غیر متواترہ جزء ہو سکتی ہے۔

کیونکہ غیر متواترہ کو قرآن مجید کے طریق پر نقل کیا گیا ہے نہ حدیث کے طریق پر نقل کیا گیا ہے۔ لہٰذا کفارہ یمین میں ان کے نزدیک کفارۂ صوم متتابعات کی قید کے ساتھ مقید نہ ہوگا۔ بلکہ تین روزے چاہے جس طرح رکھ لئے جائیں کافی ہو جائیں گے، غیر متواتر رکھے یا الگ الگ متفرق طور پر رکھنے سے کفارہ ادا ہو جائیگا۔ لہٰذا یہ مثال مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی مثال شوافع کے نزدیک نہ بنے گی، احناف کے نزدیک مثال ہو جائے گی۔

احناف وشوافع کی متفقہ مثال:۔ جس میں مطلق کو مقید پر محمول کیا گیا ہو وہ حدیث ہے جس میں ایک صحابی اعرابی نے روزہ کی حالت میں ماہ رمضان میں دن کے اندر اپنی بیوی کے ساتھ جماع کرنے کا اقرار حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیا، تو اس کے کفارہ میں آنحضورؐ نے فرمایا صُمْ شہرین۔ اور دوسری جگہ روایت ہے جس میں متتابعین کی قید کا اضافہ موجود ہے۔

وَحِينَئِذٍ يَرِدُ عَلَيْنَا أَنَّكُمْ إِذَا قَرَّرْتُمْ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْحَمْلِ فِي الْحَادِثَةِ الْوَاحِدَةِ وَالْحُكْمِ الْوَاحِدِ فَفِي قَوْلِهِ أَدُّوا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ وَقَوْلِهِ أَدُّوا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَيَنْبَغِي أَنْ يُحْمَلَ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ إِذْ

الحَادِثَۃُ وَاحِدَۃٌ وَهُوَ صَدَقَۃُ الفطرِ وَالحکمُ وَاحِدٌ وَهُوَ اَدَاءُ الصَّاعِ اَوْ نصفہٖ فَاَجَابَ بقولِہٖ وَفی صَدَقَۃِ الفطرِ وَرَدَ النصَّانِ فِی السَّبَبِ وَلَا مُزَاحَمَۃَ فِی الاسبَابِ فوجبَ الجمعُ بینھُمَا یعنی اَنَّ مَاقلنَا اِنَّہٗ یُحمَلُ المُطلقُ علی المقیّدِ فِی الحَادِثَۃِ الوَاحِدَۃِ وَالحکمِ الواحدِ انّمَا هُوَ اِذَا وَرَدَا فِی الحُکمِ المتضَادِّ وَاَمَّا اِذَا وَرَدَا فِی الاسبَابِ اَوِ الشروطِ فَلَا مُضَایقَۃَ فیہِ وَلَا تضَادَّ فیمکِنُ اَنْ یکونَ المُطلقُ سبَبًا بِاِطلاقِہٖ وَالمُقیّدُ سببًا بتقییدِہٖ فالحَاصِلُ اَنَّ فِی اتّحَادِ الحُکمِ وَالحادثۃِ یجبُ الحَمَلُ بالاتفاقِ وَفِی تَعَدُّدِھِمَا یجبُ الحَمَلُ بالاتفاقِ وَفیمَا سواھُمَا اختلافٌ وَتحقیقُ ذٰلِکَ فِی التوضیحِ۔

ترجمہ اور اسوقت ہمارے اوپر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اے احناف جب تم نے اس بات کا اقرار کرلیا کہ حادثہ واحد اور حکم واحد میں مطلق کو مقید پر حمل کیا جاتا ہے تو مناسب ہے کہ دو حدیثوں میں بھی مطلق کو مقید پر محمول کرو۔ دونوں حدیثیں یہ ہیں۔ حضورؐ نے فرمایا ادّوا عن کل عبد وحر، اور دوسری حدیث میں آپ نے ارشاد فرمایا ادّوا عن کل حر وعبد من المسلمین، اول میں عبد مطلق ہے، اور ثانی میں المسلمین کے ساتھ مقید ہے۔ لہٰذا مناسب ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے کیونکہ حادثہ واحدہ ہے اور وہ ہے صدقۂ فطر کی ادائیگی اور حکم بھی ایک ہے اور وہ ہے ایک صاع یا نصف صاع۔ تو مصنفؒ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ چنانچہ فرمایا وفی صدقۃ الفطر نصّان الخ کہ صدقۂ فطر میں جو دونص وارد ہیں وہ اسباب کے اندر ہیں اور اسباب میں تضاد اور تزاحم نہیں ہوا کرتا لہٰذا وہاں دونوں کا اجتماع واجب ہوا۔ مطلب یہ ہے کہ ہم نے مطلق کو مقید پر حادثہ واحدہ اور حکم واحد میں حمل نہیں کیا۔ حمل تو اس وقت لازم آتا جب دونوں حدیثیں متضاد حکم میں وارد ہوتیں مگر جب دونوں نفی اسباب اور شروط میں وارد ہوں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور نہ ہی کوئی تضاد ہے۔ پس ممکن ہے کہ مطلق سبب اپنے اطلاق کیوجہ سے ہو اور مقید اپنی تقیید کیوجہ سے ہو۔ پس حاصل کلام یہ ہے کہ حکم اور حادثہ کے ایک ہونیکی صورت میں حمل بالاتفاق واجب ہے اور وہ دونوں کے متعدد ہونیکی صورت میں بالاتفاق واجب نہیں ہے اور ان دونوں کے علاوہ میں اختلاف ہے۔ اسکی مزید تحقیق توضیح میں موجود ہے۔

تشریح **احناف پر ایک اعتراض**:- مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے ایک اعتراض نقل کیا ہے جو احناف پر وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اے احناف تم نے ایک حادثہ میں اور ایک حکم میں مطلق اور مقید جب مذکور

ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا ضروری اور واجب ہے۔
لہٰذا فرمان رسول ادوا عن کل حر و عبد اور حدیث ادوا عن کل حر و عبد مؤمن میں بھی مناسب ہے کہ مُطلق کو مقید پر محمول کیا جائے۔ اسلئے کہ دونوں روایتوں میں واقعہ ایک ہے۔ اور حکم بھی ایک ہے یعنی صدقۂ فطر کا ادا کرنا۔ حدیث اول میں مطلق عبد کا ذکر ہے اور دوسری روایت میں عبد کے ساتھ من المسلمین کی قید ہے۔ پہلی حدیث کا تقاضہ یہ ہے کہ غلام عام ہے مسلم ہو یا غیر مسلم کی جانب سے صدقۂ فطر کا ادا کرنا واجب ہے۔ اور دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صدقۂ فطر صرف عبد مسلم کی جانب سے ادا کرنے کا حکم ہے۔
احناف کے نزدیک کافر غلام کی جانب سے بھی مولیٰ پر صدقۂ فطر واجب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ احناف نے مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا ہے جبکہ حادثہ اور حکم دونوں ایک ہیں اسلئے محمول کرنا چاہئے تھا۔
جواب :- احناف کی جانب سے اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ صدقۂ فطر کے وجوب میں جو دو حدیثیں وارد ہوئی ہیں وہ اسباب کے سلسلے میں ہیں اور اسباب میں مزاحمت نہیں ہوتی اور نہ ہی تضاد۔ اس لئے کہ شئ واحد کے متعدد اور مختلف اسباب کا ہونا ممکن ہے اس لئے دونوں روایتوں پر عمل کرنا ضروری ہے۔
معلوم ہوا اگر اطلاق و تقیید اسباب اور شرائط میں واقع ہوں تو چونکہ شئ واحد کے اسباب متعدد اور مختلف ہو سکتے ہیں اور شرطیں بھی۔ اس لئے وہاں مطلق کو مقید پر محمول نہ کریں گے۔
مطلق کو مقید پر حمل کرنا اس وقت واجب ہے جب مطلق نص اور مقید نص دونوں کسی ایک حکم متضاد میں وارد ہوں۔ اور اگر اسباب و شرائط میں مطلق و مقید پائے جائیں تو اس میں کوئی تضاد نہیں ہے نہ کوئی حرج ہے۔ دونوں پر الگ الگ عمل کرلیا جائے گا۔ مطلق کو مقید پر حمل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس مذکورہ بالا مسئلہ صدقۂ فطر میں وجوب کا سبب افراد ہیں۔ اور افراد پہلی حدیث میں مطلق ہیں۔ اور دوسری حدیث میں مؤمن کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ اس لئے مطلق اپنے اطلاق کے ساتھ صدقۂ فطر کے وجوب کا سبب ہوگا، اسی طرح مقید اپنی قید کے ساتھ صدقۂ فطر کے وجوب کا سبب ہوگا۔
شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا اس کی مزید تحقیق توضیح میں ملاحظہ فرمائیں۔ صاحب حاشیہ نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے۔ نص مطلق اور نص مقید کے ورود کی متعدد صورتیں ہیں۔
(۱) دونوں حکم کے بجائے اسباب میں وارد ہوں۔ (۲) مطلق اور مقید ایک حادثہ اور ایک حکم میں پائے جائیں۔ (۳) حکم تو ایک ہو مگر حوادث دو ہوں۔ (۴) حادثہ ایک ہو مگر دو احکام مختلفہ

میں مطلق و مقید وارد ہوں۔ (۵) دو حادثے ہوں اور دو مختلف حکم ہوں جن میں یہ دونوں وارد ہوں۔
صورت اولیٰ میں احناف کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک محمول کیا جائیگا۔ صدقۂ فطر والی صورت میں اس تفصیل سے بیان کر دیا گیا ہے۔
مذکورہ بیان کردہ صورتوں میں سے ثانی صورت میں مطلق کو مقید پر بالاتفاق محمول کیا جائے گا۔ اس کی مثال الا ان یکونا فی حکم واحد میں گذر چکی ہے اور تیسری صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق کو مقید پر حمل کرنا واجب ہے مگر احناف کے نزدیک اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا وان کانا فی حادثتین الخ سے مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے۔ اور چوتھی صورت میں بھی مطلق کو مقید پر حمل کرنا واجب ہوگا نہ کہ احناف کے نزدیک۔ اور پانچویں صورت میں مطلق کو مقید پر حمل کرنا بالاتفاق واجب نہیں ہے اس کی مثال صیام کو تتابع کی قید کے ساتھ مقید کرنا قتل کے کفارہ میں۔ اور کفارۂ ظہار میں اطعام کو مطلق ذکر کیا ہے۔

ثم شرع فی جواب الشافعیؒ فقال ولا نسلم ان القید بمعنی الشرط لان الوصف قد یکون اتفاقیا وقد یکون بمعنی العلۃ وقد یکون للکشف او للمدح او الذم ولئن کان فلا نسلم انہ یوجب النفی لان المتنازع فیہ ھو الشرط النحوی الذی تدخل علیہ الادوات ولا تاثیر لنفیہ فی نفی الحکم لان نفی الحکم نفی اصلی لا شرعی علی ما قدمنا ولئن کان فانما یصح الاستدلال بہ علی غیرہ ان صحت المماثلۃ ولیس کذلک فان القتل من اعظم الکبائر یعنی لو سلمنا نفی الحکم فی الاصل المنصوص لکن لا نسلم المساواۃ بینہ وبین المسکوت حتی یحمل علیہ فان القتل من اعظم الکبائر فیمکن ان تشترط فیہ الرقبۃ المؤمنۃ بخلاف الظہار والیمین فانھما صغیرتان یمکن جبرھما بالرقبۃ المطلقۃ اعم من ان یکون کافرۃ او مؤمنۃ وایضا توزیع کل منھما مختلف فان فی القتل حکم اولا بالتحریر ثم بالصیام فی شہرین فی الظہار حکم اولا بالتحریر ثم بالصیام فی شہرین ثم باطعام ستین مسکینا وفی الیمین خیر اولا بین اطعام عشرۃ او کسوتھم او تحریر رقبۃ ثم ان لم یتیسر ھؤلاء فصیام ثلثۃ ایام فاللہ تعالی العالم بمصالح العباد وحکمتھم قد حکم بما شاء فی کل جنایۃ علی حالھا فلا ینبغی لنا ان نتعرض لشیء منھا او نحمل نص احد منھا علی الاخر بالاطلاق والتقیید فان فیہ تضییع الاسرار التی اودعھا فیہ۔

ترجمہ

پھر مصنف نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا جواب شروع فرمایا چنانچہ کہا کہ ہم اسے تسلیم نہیں کرتے کہ قید شرط کے معنے میں ہے کیونکہ وصف کبھی اتفاقی ہوتی ہے اور کبھی علت کے معنے میں ہوتی ہے اور کبھی کشف کے لئے یا مدح و ذم کیلئے ہوتی ہے۔ مثال وصف اتفاقی وربائبکم اللاتی فی حجورکم۔ وصف بمعنی علت جیسے السارق، الزانی۔ کشف جیسے الجسم الطویل العریض العمیق۔ مدح کی مثال جیسے اللہ الرحمٰن الرحیم۔ یا ذم جیسے الشیطان الرجیم۔ اور اگر قید شرط کے معنے میں ہو جب بھی ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ شرط حکم کی نفی کو واجب کرتی ہے اس وجہ سے کہ متنازع فیہ شرط نحوی ہے جس میں ادوات (حروف) شرط داخل ہوتے ہیں اور ان کی نفی کا حکم کی نفی میں کوئی اثر اور دخل نہیں ہے کیونکہ حکم کی نفی نفی اصلی ہے شرعی نہیں جیساکہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر یہ بھی ہو تو پھر اس قید سے اس کے غیر پر استدلال کرنا صحیح ہوگا۔ اگر مماثلت صحیح ہو حالانکہ ایسی بات نہیں ہے کیونکہ قتل اعظم کبائر میں سے ہے یعنی اصل منصوص میں اگر ہم حکم کی نفی بھی تسلیم کرلیں لیکن یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ منصوص اور مسکوت عنہ کے درمیان مساوات پائی جاتی ہے تاکہ مسکوت عنہ کو منصوص پر حمل کیا جاسکے۔ اور قتل تو اعظم کبائر میں سے ہے لہٰذا یہ ممکن ہے کہ کفارہ میں رقبہ مومنہ کی قید لگادی جائے۔ بخلاف کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کے کیونکہ یہ صغیرہ ہیں ان میں تلافی مطلق رقبہ سے کی جاسکتی ہے عام اس سے کہ رقبہ مومنہ ہو یا کافرہ اور نیز تقسیم بھی دونوں کی مختلف ہے کیونکہ قتل میں اولاً تحریر رقبہ کا حکم لگایا گیا پھر اس کے بعد دو مہینوں کے روزوں کا۔ اور ظہار میں اولاً تحریر کا حکم لگایا گیا پھر دو مہینے کے روزے کا اس کے بعد ساٹھ مسکینوں کے کھانا کھلانے کا۔ اور کفارۂ یمین میں پہلے تو مبتلا بہ کو دس مسکینوں کو کھانا کھلانے یا ان کو کپڑا دینے یا ایک غلام آزاد کرنے کے درمیان اختیار دیا گیا۔ پھر اگر ان تینوں میں سے کوئی نہ کرسکے تو تین دن کے روزے رکھے۔ پس اللہ تبارک وتعالےٰ بندوں کے مصالح اور حکم کو اچھی طرح جانتے ہیں، ہر جنایت کے بارے میں اس کے حسب حال جو چاہا حکم نازل فرمایا لہٰذا ہمارے لئے مناسب نہیں ہے کہ ہم ان میں سے کسی میں تعرض کریں، اور ایک نص کو دوسری نص پر اطلاق وتقیید کے لحاظ سے محمول کریں۔ کیونکہ اس صورت میں ان اسرار اور رموز کی تضییع لازم آتی ہے جو حق تعالےٰ نے ان میں ودیعت فرمایا ہے۔

تشریح

ایمان کی قید کو امام شافعیؒ شرط کے معنے میں لیتے ہیں۔ پھر اس کے بعد شرط کا قانون اس پر جاری کرتے ہیں کہ اِذَا فَاتَ الشَّرْطُ فَاتَ المَشْرُوْطُ یعنی جب شرط نہ پائی جائے گی تو حکم بھی نہ پایا جائے گا۔ امام شافعیؒ کے استدلال کی یہ تیسری وجہ ہے۔ جن کو فاضل مصنفؒ نے وجوہ فاسدہ میں شمار کیا ہے۔

ماتن نے اس استدلال کے جواب میں فرمایا لا نسلم ان القید بمعنے الشرط کہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ ایمان کی قید فتحریر رقبۃ مومنۃ میں شرط کے معنے میں ہے اس لئے آپ نے وصف کو شرط کے معنے میں لینے کی کوشش کی ہے۔ وصف کلی طور پر شرط کے لئے آتا تو ایک وجہ جواز کی ہوتی مگر وصف کبھی اتفاقی بھی ہوتا ہے جیسے وربائبکم اللاتی فی حجورکم میں حجور زوج کی قید اتفاقی ہے۔ اور کبھی علت کے معنے میں ہوتا ہے۔ جیسے السارق والسارقۃ میں سرقہ کی قید اور الزانیۃ والزانی میں زنا کی قید برائے علت ہے۔ اور کبھی انکشاف حقیقت کیلئے یعنی صفت کاشفہ ہوتا ہے۔ جیسے الجسم الطویل العریض۔ کبھی وصف کو لاکر مدح بیان کی جاتی ہے۔ جیسے بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ اور کبھی مذمت بیان کی جاتی ہے۔ جیسے الشیطان الرجیم۔ ان احتمالات کے موجود ہوتے ہوئے علی الاطلاق وصف کو شرط کے معنے میں لے لینا صحیح نہیں ہے۔

قولہ ولئن کان فلا نسلم انہ یوجب النفی الخ۔ اور اگر اس کو تسلیم بھی کرلیا جائے کہ وصف کی قید شرط کیلئے آتی ہے تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ اس کی نفی سے حکم کی نفی لازم آتی ہے۔

اس وجہ سے جس وصف کو یہاں شرط کے لئے لیا جارہا ہے وہ شرط نحوی ہے جس میں اول تو حروف شرط داخل ہوتے ہیں۔ اور نحوی شرط کی نفی سے حکم کے منتفی ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ حکم کی نفی نفی اصلی ہے نفی شرعی نہیں ہے جیساکہ ہم اس کی تفصیل پہلے بیان کرچکے ہیں۔ مصنفؒ نے فرمایا اگر ہم یہ بات مان لیں کہ شرط کی نفی سے حکم کی نفی ہوجاتی ہے تو مقید سے مطلق پر استدلال کرنا اس وقت صحیح ہوسکتا ہے جب یہ ثابت ہوجائے کہ جنایات میں مساوات اور یکسانیت ہے حالانکہ جرائم میں یکسانیت نہیں ہوتی۔ اس لئے مثال کے طور پر قتل سب سے بڑا گناہ ہے۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ اگر ہم اس کو تسلیم بھی کرلیتے ہیں کہ قتل کے کفارہ میں غلام کے ساتھ ایمان کی قید ہے۔ اس کی نفی سے حکم کی نفی ہوجائے گی۔ یعنی غیر مومن غلام کا آزاد کرنا کفارہ کی ادائیگی میں شمار نہیں کیا جائے گا تو اس کے باوجود اس قاعدے سے کفارۂ ظہار اور کفارۂ قسم کی جانب متعدی نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ کفارۂ قتل اور کفارۂ ظہار و کفارۂ قسم کے درمیان مساوات نہیں ہے اور نہ ہی مماثلت پائی جاتی ہے۔ جب ان کے درمیان مساوات نہیں ہے تو جہاں ایمان کی قید موجود نہیں بلکہ مطلق غلام کے آزاد کرنیکا حکم دیا گیا ہے یعنی ظہار اور یمین کے کفارات کو کفارۂ قتل پر محمول نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ دونوں کو ایک دوسرے پر محمول کرنے کے لئے مماثلت اور مساوات ضروری ہے۔

لہٰذا قتل جو کہ بڑا گناہ اور جرم عظیم ہے اس کے کفارہ میں مومن غلام کی قید لگانا ممکن ہے تاکہ

مجرم پر کچھ تنگی اور پریشانی لاحق ہو اور زائد قیمت اس کو ادا کرنا پڑے۔ اس لئے کہ جرم کے غلیظ ہونے سے کفارہ میں بھی غلاظت آسکتی ہے۔ اور کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین دونوں اس درجہ نہ غلیظ ہیں اور نہ اتنے عظیم ترین ہی کہے جا سکتے ہیں بلکہ مقابلتہً یہ قتل سے بہت ہی چھوٹے گناہ ہیں اسلئے انکی تلافی کے لئے سزا بھی شریعت نے ہلکی ہی مقرر کی ہے یعنی غلام کا آزاد کرنا جس میں کوئی قید ملحوظ نہیں بلکہ جو غلام بھی میسر آجائے وہی اس کفارہ میں ادا کرنے کے لئے کافی ہوگا۔

ایک اعتراض:- کفارہ تو قتل خطاء میں واجب کیا گیا ہے، قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں کیا گیا ہے جب کہ قتلِ خطا گناہ کبیرہ نہیں ہے۔ تو مصنف نے اس کو اعظم کبائر (بڑا گناہ) کیسے کہا۔

جواب:- یہ اعتراض تو از قبیل جواب الزامی ہے۔ گویا شوافع کو یہ جواب دیا گیا کہ تمہارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب ہے اور قتل عمد بڑا گناہ ہے۔

ایک کفارہ کو دوسرے کفارہ پر حمل نہ کرنے کا دوسرا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ کفارۂ قتل جس میں رقبہ کے ساتھ مومنہ کی قید ہے۔ اور کفارۂ ظہار و کفارۂ یمین میں رقبہ کے ساتھ مؤمنہ کی قید نہیں ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی تقسیم الگ الگ ہے۔ کیونکہ قتل کے کفارہ میں پہلے غلام کے آزاد کرنیکا حکم دیا گیا ہے پھر دو ماہ کے روزے رکھنے کا حکم دیا گیا۔ اس کے برخلاف کفارۂ ظہار میں پہلے غلام آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے پھر دو ماہ کے روزے رکھنے کا حکم دیا گیا ہے اس کے بعد ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم دیا گیا ہے۔

اسی طرح کفارۂ یمین کو لیجئے۔ اول تو تین قسم کے کفارات کے درمیان بندے کو اختیار دیدیا گیا۔ اولاً قسم میں حانث ہونے پر دس مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ ثانیاً دس مسکینوں کو کپڑا پہنانا۔ تیسرے غلام آزاد کرنا۔ پھر اگر ان تین میں سے کسی پر قادر نہ ہو تو صرف تین دن کے روزں کا حکم دیا گیا ہے

حق تعالےٰ شانہٗ اپنے بندوں کے حالات و مصالح سے اچھی طرح واقف ہیں اس لئے ہر گناہ کا حکم اس کے مطابق ہی لگایا ہے۔ اس لئے باری تعالےٰ کے مقرر کردہ اور تجویز کردہ پر ہمارے لئے مناسب نہیں ہے کہ ہم اس میں کوئی کمی بیشی کردیں۔ یا ایک کے اطلاق کو دوسرے حکم کی تقیید پر محمول کریں، یا حکم باری تعالےٰ میں کوئی تعارض کریں۔ ایسا کرنے سے باری تعالےٰ کی حکمتیں اور رموز ضائع ہو جائیں گے۔ جن کے تحت حق تعالےٰ نے ہر ایک کی سزا الگ الگ مقرر فرمائی ہے حاصل یہ نکلا کہ ظہار اور یمین دونوں کے کفارہ میں مطلق غلام کے آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس کو مطلق رکھیں اور قتل کے کفارہ میں رقبہ مومنہ کی قید ہے اس کے مطلق کو مقید پر محمول نہ کریں کیونکہ ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔

فَاَمَّا قَیدُ الاسَامَۃِ وَالعَدالَۃِ فَلَمْ یُوجِبِ النفیَ جَوابٌ عَمَّا یَرِدُ عَلَینَا مِن النقضین وَھُوَ اَنَّکُمْ قُلتُمْ اِذَا وَرَدَ الاطلاقُ وَالقَیدُ فِی السَّبَبِ لَایُحْمَلُ اَحَدُھُمَا عَلَی الاٰخَرِ وَھٰھُنا وَرَدَ قولُہٗ فِی خَمسٍ مِنَ الابلِ شاۃٌ قولُہٗ فِی خمسٍ مِنَ الابلِ السَّائمۃِ شاۃٌ فِی الاسبابِ لِاَنَّ الابلَ سَبَبُ الزکوٰۃِ وَالاوّلُ مطلقٌ وَالثانی مُقَیَّدٌ بالاسامۃِ وَقَدْ حَمَلتُمُ المُطلقَ ھٰھُنا علی المُقیدِ حتّٰی قُلتُمْ لَاتَجِبُ الزکوٰۃُ فِی غیرِ السَّائمۃِ وَایضًا قُلتُمْ اِذَا کَانَتِ الحَادِثَۃُ مُختلفۃً لَایُحْمَلُ المُطلقُ علی المُقیدِ وَقد حَمَلتُمْ قولَہٗ تعالٰی وَاستَشْھِدُوا شَھِیدَینِ مِنْ رِجَالِکُمْ علی قولِہٖ تعالٰی وَاَشْھِدُوا ذَوَی عَدلٍ مِنکُمْ حتّٰی شَرَطتُمُ العَدالَۃَ فِی الاشھادِ مطلقًا مَعَ اَنَّ الاوَّلَ وَارِدٌ فِی حَادِثَۃِ الدَّینِ وَالثانی فِی بَابِ الرَّجعَۃِ فِی الطلاقِ فَاَجَابَ اَنَّ قَیدَ الاسامۃِ فِی المسئلۃِ الاُولٰی وَقَیدَ العَدالۃِ فِی المسئلۃِ الثانیۃِ لَمْ یُوجِبِ النفیَ عَمَّا عَدَاہُ کَمَا فَھِمتُمْ لٰکِنَّ السنۃَ المَعرُوفَۃَ فِی اِبطالِ الزکوٰۃِ عَنِ العَوامِلِ وَالحَوامِلِ اَوْجَبَتْ نَسخَ الاطلاقِ یَعنِی اِنَّمَا عَمِلنَا فِی المسألۃِ الاولٰی بالسُّنَّۃِ الثالثۃِ الدالَّۃِ علی نفیِ الزکوٰۃِ عَنْ غیرِ السَّائمۃِ وَھِیَ قولُہٗ لَازَکوٰۃَ فِی العوامِلِ والحوامِلِ والعلوفۃِ لاَنَّ ھٰذہٖ الثلثۃَ کُلَّھَا غیرُ السَّائمۃِ وَمَا عَمِلنَا بِحَملِ المُطلقِ علی المُقیدِ۔

وَالامرُ بالتثبتِ فِی نبأ الفاسقِ اَوجَبَ فسخَ الاطلاقِ یَعنِی ھٰکذا اِنَّمَا عَمِلنَا فِی المسئلۃِ الثانیۃِ بالنصِّ الثالثِ الوارِدِ فِی بابِ التثبتِ فِی نبأ الفاسِقِ وَھوقولُہٗ تعالٰی یاایھا الذین اٰمنوا اِنْ جَاءَکُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَیَّنُوا فَلَمَّا کَانَ خبرُ الفاسِقِ وَاجِبَ التوقفِ فَلَا جرمَ تشترطُ العدالۃُ فِی المخبرِ وَمَا عَمِلنَا بِحَملِ المطلقِ علی المقیدِ۔

ترجمہ اور بہر حال اسامہ اور عدالۃ کی قید تو یہ حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی ہے۔ یہ دو اعتراضوں کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ جب تم نے کہاہے کہ اطلاق اور تقیید سبب میں وارد ہوں تو ایک کو دوسرے پر حمل نہیں کیا جاتا۔ اور یہاں اسباب میں ایسا پایا جارہاہے کیونکہ حدیث میں ہے خمس من الابل شاۃ (پانچ اونٹوں میں ایک بکری ہے) اور دوسری حدیث میں ہے خمس من الابل السائمۃ شاۃ (پانچ اونٹوں میں جو سائمہ ہوں ایک بکری ہے) کیوں کہ ابل زکوٰۃ کا سبب ہے۔ اول مطلق اور ثانی اسامہ (جنگل میں چر کر زندگی گذارنا) کے ساتھ مقید ہے۔ تم نے یہاں پر مطلق کو مقید پر محمول کیاہے یہاں تک کہ تم قائل ہوکہ غیر سائمہ میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ نیز تم نے کہاہے کہ جب حادثہ مختلف اور

متعدد ہوں تو مطلق کو مقید پر حمل نہ کیا جائے گا۔ حالانکہ تم نے حمل کیا ہے جیساکہ اللہ تعالیٰ کا قول واستشہدوا شہیدین من رجالکم (اپنے مردوں میں سے دو آدمیوں کو گواہ بنالو) اس قول کو تم نے اللہ تعالیٰ کے قول واشہدوا ذوی عدل منکم (اور دو عادل آدمیوں کو اپنے میں سے گواہ بنالو) پر حمل کیا ہے یہاں تک کہ تم نے شہادت دینے میں مطلقاً عدالت کی شرط لگائی ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اول آیت دَین (قرض) کے حادثہ میں نازل ہوئی ہے اور ثانی مسئلہ طلاق میں رجعت کے باب میں نازل ہوئی ہے۔ تو مصنف نے جواب میں فرمایا کہ مسئلہ اولیٰ میں اسامہ کی قید اور مسئلہ ثانیہ میں عدالت کی قید ماعدا کی نفی کو واجب نہیں کرتی جیسا کہ تم نے سمجھ لیا ہے۔ البتہ وہ سنت جو زکوٰۃ کو عوامل وحوامل سے باطل کردینے میں مشہور ہے اس نے اطلاق کے نسخ کو ثابت کردیا ہے۔ یعنی ہم نے مسئلہ اولیٰ میں تیسری حدیث پر عمل کیا ہے جو غیر سائمہ پر زکوٰۃ کی نفی کرتی ہے۔ اور آنحضور کا قول ہے لازکوٰۃ فی العوامل والحوامل والعلوفۃ (ان جانوروں میں زکوٰۃ نہیں ہے جو کھیتی کے کام آتے ہوں اور جو بوجھ لادنے کے کام آتے ہوں اور جو محض چارہ کھاتے ہوں) کیونکہ یہ تینوں قسم کے جانور سائمہ نہیں ہیں۔ ہم نے مطلق کو مقید پر حمل کرنے کا کام نہیں کیا ہے۔ اور فاسق کی خبر میں توقف وتحقیق کا حکم اطلاق کے نسخ کا موجب ہوا ہے یعنی اس طرح ہم نے دوسرے مسئلہ میں بھی ایک تیسری نص پر عمل کیا ہے جو فاسق کی خبر کے جانچ پڑتال تحقیق وتفتیش کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے "یاایہا الذین اٰمنوا ان جاءکم فاسقٌ بنباءٍ فتبینوا" (اے ایمان والو اگر فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو تم توقف وتحقیق سے کام لو) پس جب فاسق کی خبر واجب التوقف ہے تو لامحالہ مخبر میں عدالت کی شرط لگائی جائے اور ہم نے مطلق کو مقید پر حمل کرنے کا کام نہیں کیا ہے۔

تشریح

قولہٗ فاما قید الاسامۃ الخ۔ یہاں احناف پر دو اعتراض وارد کئے گئے ہیں۔ ماتن نے ان دونوں کو ذکر کرکے احناف کا جواب بھی تحریر فرمایا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ مطلق اور مقید جب سبب میں وارد ہوں تو ان میں سے مطلق کو مقید پر محمول نہ کریں گے۔ حالانکہ ہم اس کے خلاف پاتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ مطلق اور مقید دونوں اسباب میں داخل ہیں۔ اور احناف نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے۔ مثلاً حدیث میں ہے فی خمس من الابل شاۃ (یعنی پانچ اونٹوں میں ایک بکری زکوٰۃ ہے) دوسری حدیث ہے فی خمس من الابل السائمۃ شاۃٌ (پانچ سائمہ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے)۔

دونوں روایات اسباب وجوب زکوٰۃ پر دلالت کرتی ہیں۔ ان میں سے اول حدیث مطلق ہے

اس میں ابل کے ساتھ سائمہ کی قید بھی ہے۔ اس مقام پر احناف مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ پانچ اونٹ جو سائمہ ہوں ان میں زکوٰۃ واجب ہے، غیر سائمہ پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر حادثے دو الگ الگ ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اے احناف تم اپنے اس اصول کے خلاف کرتے ہو۔ مثلاً دَین کے مسئلہ میں حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "واستشہدوا شہیدین من رجالکم" (تم مردوں میں سے دو گواہ بنالو) یہ آیت مطلق ہے۔ اس میں رجال کو عدالت کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے۔ اور دوسرے مقام میں جہاں طلاق سے رجعت کا حکم بیان کیا گیا ہے ارشاد ہے واشہدوا ذوی عدل منکم (اور اپنے میں سے دو عادل کو گواہ بنالو) یہاں شاہدوں کو وصف عدالت کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ واقعات دو ہیں۔ اول میں رجال مطلق ہے، اور دوسرا حادثہ رجعت سے متعلق ہے۔ جہاں گواہوں کو عدالت کے ساتھ مقید کیا ہے۔ مگر اے احناف تم نے ہر گواہی کے لئے عدالت کو شرط قرار دیا ہے یعنی مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے جو تمہارے اصول کے خلاف ہے۔

جواب:۔ پہلے سوال میں سائمہ کی قید اور دوسرے میں عادل ہونے کی قید کے نہ پائے جانے کے وقت حکم کی نفی نہیں ہوتی جیساکہ سوال کرنیوالے نے سمجھ لیا ہے۔ بعض جانوروں مثلاً حوامل (بوجھ ڈھونیوالے جانور) عوامل (جو کھیتی وغیرہ کے کام آتے ہوں۔ اور علوفہ (جن جانوروں کو مالک سال بھر یا اکثر سال گھر میں باندھ کر چارہ کھلاتا ہو) وغیرہ جانوروں میں زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا سائمہ کی قید کیوجہ سے نہیں بلکہ ان کے حق میں تیسری حدیث وارد ہوئی ہے اور وہ یہ ہے "لازکوٰۃ فی العوامل والحوامل والعلوفۃ" اور یہ تینوں قسم کے جانور سائمہ کے علاوہ ہیں۔ گو آنحضورؐ نے ارشاد فرمایا جانور سائمہ نہ ہوں تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

اس لئے ہم نے اونٹوں کی زکوٰۃ میں سائمہ ہونے کی قید لگائی ہے، مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا گیا ہے لہٰذا مقید کرنے کا اعتراض ہم پر وارد نہ ہوگا۔

دوسرے اعتراض کا جواب ہم نے دوسرے مسئلہ میں مذکورہ دونوں آیتوں کے علاوہ تیسری آیت سے استدلال کیا ہے جس میں وارد ہوا ہے کہ فاسق کی لائی ہوئی خبر جانچ پڑتال کر لینا چاہئے مثلاً ارشاد باری عز اسمہ ہے "یا ایہا الذین اٰمنوا ان جاءکم فاسق بنباء فتبینوا" معلوم ہوا فاسق کی خبر سوچ سمجھ کر اور جانچ پڑتال کے بعد قبول کی جائے۔ اس وجہ سے خبر دینے والے میں صرف عدالت کو شرط قرار دیا گیا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ہم نے اس مسئلہ میں بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا ہے اس لئے اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔

وَقِيلَ إنَّ القِرَانَ فِي النَّظْمِ هٰذَا وَجْهٌ رَابِعٌ مِنَ الوُجُوهِ الفَاسِدَةِ ذَهَبَ إلَيْهِ مَالِكٌ وَهُوَ أنَّ الجَمْعَ بَيْنَ الكَلَامَيْنِ بِحَرْفِ الوَاوِ يُوجِبُ القِرَانَ فِي الحُكْمِ أي الاشْتِرَاكَ فِيهِ لِأنَّ رِعَايَةَ المُنَاسَبَةِ بَيْنَ الجُمَلِ شَرْطٌ فَلَا تَجِبُ الزَّكٰوةُ عَلَى الصَّبِيِّ لِاقْتِرَانِهَا بِالصَّلٰوةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى أقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَآتُوا الزَّكٰوةَ فَهُمَا جُمْلَتَانِ كَامِلَتَانِ عُطِفَتْ إحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرٰى بِالوَاوِ فَيَقْتَضِي التَّسْوِيَةَ بَيْنَهُمَا وَعِنْدَنَا أيْضًا لَا تَجِبُ الزَّكٰوةُ عَلَى الصَّبِيِّ لٰكِنْ لَا لِأجْلِ العَطْفِ بَلْ لِقَوْلِهِ لَا زَكٰوةَ فِي مَالِ الصَّبِيِّ وَاعْتَبَرُوا بِالجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ أي قَاسَ هٰؤُلَاءِ القَائِلُونَ الجُمْلَةَ الكَامِلَةَ المَعْطُوفَةَ عَلَى الكَامِلَةِ مِثْلَ قَوْلِهِ زَيْنَبُ طَالِقٌ وَهِنْدٌ طَالِقٌ بِالجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ المَعْطُوفَةِ عَلَى الكَامِلَةِ مِثْلَ قَوْلِهِ زَيْنَبُ طَالِقٌ وَهِنْدٌ فَإنَّهُمَا يَشْتَرِكَانِ فِي الخَبَرِ لَا مَحَالَةَ فَكَذَا الأُولَيَانِ وَقُلْنَا إنَّ عَطْفَ الجُمْلَةِ عَلَى الجُمْلَةِ لَا يُوجِبُ الشَّرِكَةَ إنَّمَا وَجَبَتْ فِي الجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ لِافْتِقَارِهَا إلٰى مَا تَمَّ بِهِ وَهُوَ الخَبَرُ فَإنَّ هِنْدًا كَانَ مُحْتَاجًا إلٰى طَالِقٍ فَلِهٰذَا جَاءَتِ الشَّرِكَةُ بِخِلَافِ الكَامِلَةِ المَعْطُوفَةِ فَإنَّهَا تَامَّةٌ فَإذَا تَمَّتْ بِنَفْسِهَا لَا تَجِبُ الشَّرِكَةُ إلَّا فِيمَا تَفْتَقِرُ إلَيْهِ كَالتَّعْلِيقِ فِي قَوْلِهِ إنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأنْتِ طَالِقٌ وَعَبْدِي حُرٌّ فَإنَّ الجُمْلَةَ الأخِيرَةَ وَإنْ كَانَتْ تَامَّةً إيقَاعًا لٰكِنَّهَا نَاقِصَةٌ تَعْلِيقًا فَصَارَتْ مُشْتَرِكَةً مَعَهَا فِي التَّعْلِيقِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ إنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأنْتِ طَالِقٌ وَزَيْنَبُ طَالِقٌ فَإنَّهُ لَا يُعَلَّقُ طَلَاقُ زَيْنَبَ إذْ لَوْ كَانَ غَرَضُهُ التَّعْلِيقَ لَقَالَ وَزَيْنَبُ بِدُونِ ذِكْرِ الخَبَرِ لِأنَّ خَبَرَ كِلْتَا الجُمْلَتَيْنِ وَاحِدٌ فَإذَا أعَادَهُ عُلِمَ أنَّ غَرَضَهُ التَّنْجِيزُ۔

ترجمہ

اور بعض نے کہا ہے کہ الفاظ میں قرآن یہ وجوہ فاسدہ کی چوتھی وجہ ہے اور یہ امام مالکؒ کا مذہب ہے اور وہ یہ ہے کہ دو کلاموں کے درمیان حرفِ واؤ سے جمع کر دینا حکم میں اشتراک کو ثابت کرتا ہے۔ کیونکہ جملوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کرنا شرط ہے لہٰذا نابالغ بچے پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، کیونکہ زکوٰۃ صلوٰۃ سے مقرون ہے اللہ تعالیٰ کے قول اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ (نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو) پس یہ دونوں کامل جملے ہیں۔ واؤ کے ذریعہ ایک کو دوسرے سے عطف کیا گیا ہے لہٰذا یہ عطف دونوں میں برابر رہتا ہے۔ اور زکوٰۃ بچے پر ہمارے نزدیک بھی واجب نہیں ہوتی ہے لیکن یہ عدم وجوب عطف کی وجہ سے نہیں بلکہ نبی کریمؐ کے اس قول کی وجہ سے ہے کہ لا زکوٰۃ فی مال الصبی (نابالغ بچے کے مال میں زکوٰۃ نہیں ہے) اور ان لوگوں نے جملہ ناقصہ پر اعتبار کر لیا ہے یعنی ان قائلین نے جملہ کاملہ پر جو کہ دوسرے جملہ کاملہ پر معطوف ہو۔ جیسے

زینبُ طالقٌ وھندٌ طالق کو قیاس کرلیا ہے جملہ ناقصہ پر جو جملہ کاملہ پر عطف ہو جیسے زینب طالق وہندٌ کیونکہ یہ دونوں لامحالہ خبر میں شترک ہوتے ہیں لہٰذا پہلے دونوں بھی ایسے ہی ہوں گے۔ اور ہم اس امر کے قائل ہیں کہ عطف جملہ علی الجملہ شرکت فی الحکم کو ثابت نہیں کرتا کیونکہ شرکت تو صرف جملہ ناقصہ میں ثابت ہوئی ہے اس لئے کہ جملہ ناقصہ ایسی چیز کی طرف محتاج ہے جس کے ذریعہ وہ تام ہو جائے اور وہ خبر ہے کیونکہ مذکورہ مثال زینب طالق وہند میں، ہند طالق کی محتاج ہے اسی وجہ سے شرکت آئی ہے بخلاف جملہ کاملہ معطوفہ کے کیوں کہ وہ تامہ ہوتا ہے۔ لہٰذا جب وہ خود ہی تام ہو جائے تو شرکت ثابت نہ ہوگی لیکن اس چیز میں جس میں جملہ تامہ محتاج ہو جیسے قول ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حرٌّ میں تعلیق ہے۔ کیونکہ آخری جملہ (عبدی حرٌّ) اگر واقع کرنے کے اعتبار سے تام ہے مگر تعلیق کے اعتبار سے ناقص ہے۔ لہٰذا تعلیق میں یہ جملہ پہلے جملہ کے ساتھ مشترک ہو گیا۔ بخلاف اس کے قول ان دخلت الدار فانت طالق و زینب طالق کے۔ کیونکہ زینب کی طلاق معلق نہیں ہے اس لئے کہ اگر قائل کی غرض تعلیق ہوتی تو وزینبُ صرف کہتا اور خبر (طالق) کو ذکر نہ کرتا۔ کیونکہ دونوں جملوں میں خبر ایک ہے اور جب اس نے زینب میں خبر کا اعادہ کیا تو معلوم ہوا کہ اس کی غرض تنجیز ہے۔

تشریح

وجوہ فاسدہ میں سے چوتھی وجہ:۔ اگر دو جملوں کو واؤ عاطفہ کے ذریعہ جمع کر دیا جائے تو وہ حکم میں اشتراک کو شامل کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب متعدد جملے ایک جگہ جمع ہوں تو ان میں مناسبت کی رعایت کرنا ضروری ہے اور مناسبت کی رعایت اسی وقت ہو سکتی ہے جب وہ جملے حکم میں شریک ہوں کیوں کہ نظم اور الفاظ میں جو مقترن ہو اس کو حکم میں اشتراک سبب بتایا گیا ہے اور جب نظم میں قرآن حکم کے اندر اشتراک کو ثابت کرتا ہے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ کسی نابالغ بچے پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اس وجہ سے زکوٰۃ کو نماز کے ساتھ ملا کر ذکر کیا گیا ہے۔ ارشاد فرمایا گیا اقیموا الصّلوٰۃ وَ اٰتوا الزکوٰۃ یہ دونوں کامل جملے ہیں۔ اس لئے واو عاطفہ کے ذریعہ ان کو ایک دوسرے کے قریب کیا گیا ہے۔ اور عطف اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ دونوں جملے حکم میں برابر ہوں۔ لہٰذا جس طرح نابالغ بچے پر نماز فرض نہیں ہے، زکوٰۃ بھی فرض نہیں ہوگی تاکہ نظم میں مقترن ہونیکی وجہ سے دونوں حکم میں بھی مساوی ہو جائیں۔ نابالغ بچے پر ہمارے نزدیک بھی زکوٰۃ فرض نہیں ہے مگر واجب نہ ہونیکا سبب واؤ عاطفہ کے ذریعہ دو جملوں کا اقتران نہیں ہے بلکہ آنحضورؐ کا فرمان لازکوٰۃ فی مالِ الصّبیِ ہے۔ یعنی بچہ کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

دلیل:۔ اصحابِ مالکؒ نے دو کامل جملوں کو جن کو واؤ عاطفہ کے ذریعہ ایک جگہ مقترن

کیا گیا ہو حکم میں مشترک کہا ہے جیسے زینبُ طالقٌ وہند طالقٌ۔ ان دونوں کو اُس جملے پر قیاس کیا ہے جو ناقص ہو اور کامل جملے پر اس کا عطف کیا گیا ہو۔ جیسے زینب طالق وہند۔ قیاس اس طریقہ پر کیا گیا ہے۔ اگر ایک کامل جملہ دوسرے کامل جملہ پر معطوف ہو جیسے زینب طالق وہند طالق" تو یہ دونوں جملے خبر دینے میں شریک ہوں گے۔ اور زینب اور ہندہ دونوں پر طلاق واقع ہو جائیگی۔

جواب:- احناف نے اس دلیل کا جواب اس طرح دیا ہے کہ ایک جملے کا عطف اگر دوسرے جملہ پر کیا گیا ہو تو عطف حکم میں شرکت کو ثابت نہیں کرتا، شرکت فی الحکم جملہ ناقصہ میں ثابت ہوتی ہے جملہ تامہ میں نہیں کیونکہ جملہ ناقصہ اسی کا محتاج ہوتا ہے جیسے زینب طالق وہند میں کہ اس جملہ میں ہند کا لفظ طالق کا محتاج ہے۔ چنانچہ ضرورت اور حاجت کی بناء پر معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان شرکت ثابت ہوئی ہے۔ اور جملہ تامہ میں چونکہ دونوں جملے تام ہوتے ہیں ان میں خبر کی ضرورت نہیں ہوتی اسلئے ان میں شرکت فی الحکم ثابت نہ ہوگی۔ اور حضرات مالکیہ کا قیاس جملہ ناقصہ پر جملہ تامہ کا یہ قیاس مع الفارق ہے۔ اس لئے یہ قیاس درست نہیں ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ نظم میں اقتران حکم میں اشتراک کو ثابت نہیں کرتا۔

البتہ جملہ تامہ اگر کسی چیز کی جانب محتاج ہو تو اس میں جملہ تامہ بھی شریک ہو سکتا ہے جیسے اگر کسی جملے کو شرط پر معلق کیا گیا ہو اور اس پر دوسرے جملہ تامہ کو معطوف کیا گیا ہو تو معطوف اور معطوف علیہ دونوں شرط پر معلق ہونے میں شریک ہوں گے جیسے اِنْ دخلت الدارَ فانتِ طالق وعبدی حرٌّ، تو شرط کے پائے جانے پر عورت پر طلاق ہو جائیگی اور غلام بھی آزاد ہو جائے گا۔ اور شرط جب تک نہ پائی جائے گی عورت کی طلاق معلق رہے گی، اسی طرح غلام کا آزاد ہونا بھی معلق رہے گا۔ کیونکہ کلام کی ترتیب اس پر دال ہے کہ کہنے والا فوری طور پر غلام کو آزاد کرنا نہیں چاہتا نہ ہی طلاق دینا چاہتا ہے۔ اس لئے دونوں جملے گھر میں داخل ہونے پر معلق رہینگے اور اگر کہنے والے نے یہ کہا کہ ان دخلت الدارَ فانتِ طالقٌ و زینبُ طالقٌ۔ تو جملہ ثانیہ کی طلاق دخول دار پر معلق نہ رہے گی۔ کیونکہ اگر کہنے والا زینب کی طلاق کو معلق کرنا چاہتا تو دوسرے جملے کو ناقص استعمال کرتا اور صرف زینب کہتا۔ زینب طالق نہ کہتا۔ اور جب جملہ کو کامل ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ وہ دوسرے جملے کو اول پر شریک کرکے معلق کرنا نہیں چاہتا اس لئے زینب پر فوری طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَالعامُ اِذَا خرج مخرجَ الجزآءِ هٰذا وجهٌ خامسٌ من الوجوهِ الفاسدةِ اَوْرَدَهٗ علٰی خلافِ طرزِ السَّابقِ حيثُ اَكَّدَ مذهبهٗ اِصالةً وَالمذهبُ الفاسدَ تبعًا وَ

تفصیلہٗ اَنَّ صیغۃَ العامِ اِذا اُورِدَتْ فی حقِّ شخصٍ خاصٍ فی نصٍّ اَوْ قولِ الصحابۃ فَاِنْ کانَتْ کلامًا مُبتدأً فلا خلافَ فی اَنَّھا عامَّۃٌ لجمیعِ افرادھا ولا تختصُّ بسببٍ خاصٍ وَرَدَتْ فیہ وَ اَمّا اِذا لم تکنْ کذٰلکَ بل خَرَجَتْ مخرجَ الجزاءِ کما رُوِیَ اَنَّ ماعزًا زَنٰی فَرُجِمَ اَوْ سَھٰی رسولُ اللّٰہِ صلی اللّٰہُ علیہِ وسلَّمَ فسجدَ فاِنَّ قولَہٗ رُجِمَ وَسَجَدَ عامٌّ صالحٌ فی نفسہٖ لکُلِّ رَجْمٍ وَکُلِّ سجودٍ وَقَعَ موقعَ الجزاءِ اَوْ مخرجَ الجوابِ وَلم یَزِدْ علیہ باَن یقولَ مَنْ دُعِیَ اِلَی الغداءِ اِنْ تَغَدَّیْتُ فعبدی حُرٌّ فاِنَّہٗ وَقَعَ فی موضعِ الجوابِ ولم یَزِدْ علی قدرِہٖ اَوْ لم یستقلَّ بنفسہٖ عطفٌ علٰی قولہٖ وَلم یَزِدْ فھو قیدٌ للجوابِ ای خرجَ مخرجَ الجوابِ وَلم یکنْ مستقلاً بنفسہٖ باَنْ قالَ شخصٌ لِاٰخَرَ الیسَ لی علیکَ اَلفُ درھمٍ فقالَ بلٰی اَوْ قالَ اَکانَ لی علیکَ الفُ درھمٍ فقالَ نَعَمْ لانّہٗ اِنْ کانَ مستقلاً بنفسہٖ باَنْ یقولَ لکَ علیَّ الفُ درھمٍ فھو اقرارٌ مبتدأٌ خارجٌ عمّا نحن فیہ یختصُّ بسببہٖ ای یختصُّ العامُّ فی ھٰذہٖ الصورِ الثلٰث بسببِ الورودِ اتفاقًا ولا یحتملُ ابتداءَ الکلامِ قطُّ۔

ترجمہ

اور صیغۂ عام جو جزاء کے موقعہ پر ظاہر ہو۔ وجوہ فاسدہ کی یہ پانچویں وجہ ہے۔ مصنفؒ اس کو سابق طرز کے خلاف لائے ہیں۔ کیونکہ اپنے مذہب کو بحیثیت اصل کے اور دیگر مذاہب کو تابع بنا کر لائے ہیں۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ صیغۂ عام جب کسی صحابی کے قول میں یا نص میں یا عام شخص کے قول میں آئے۔ تو اگر یہ کلام ابتدائی کلام ہے تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کہ یہ صیغہ اپنے تمام افراد کو عام ہو گا۔ اور وہ اس سبب کے ساتھ مخصوص نہیں ہے جس میں وہ وارد ہے۔ اور جب کلام ایسا نہ ہو بلکہ جزاء کے موقع پر ظاہر ہو جیسے مروی ہے کہ حضرت ماعزؓ سے زنا کا صدور ہوا اور ان کو رجم کیا گیا یا حضورؐ سے نماز میں سہو ہوا تو آپؐ نے سجدۂ سہو فرمایا۔ تو اس مثال میں صیغۂ رُجِمَ اور سَجَدَ عام ہیں۔ فی نفسہٖ ہر رجم اور ہر سجدہ کو شامل ہے اور ہر ایک جزاء کے موقعہ پر وارد ہوا ہے۔ یا جواب کے موقع پر وارد ہو مگر اس سے زائد نہ ہو مثلاً ایک شخص صبح کے کھانے کیطرف بلایا گیا تو وہ کہتا ہے اِنْ تغدیتُ فعبدی حُرٌّ۔ تو یہ کلام جواب کے موقع پر وارد ہے لیکن قدر جواب سے زیادہ نہیں ہوا۔ یا بنفسہٖ مستقل نہ ہو۔ اس جملے کا عطف اس کے قول ولم یزد پر ہے۔ لہٰذا یہ جواب کی قید ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جواب کے موقعہ پر ظاہر ہو اور بنفسہٖ مستقل نہ ہو۔ مثلاً ایک شخص نے دوسرے سے کہا الیس لی علیک الف درہم۔ تو اس نے جواب میں بلٰی کہا۔ یا کہنے والے نے اکان لی علیک الف درہم، کہا تو

دوسرے نے جواب میں نعم کہا۔ کیونکہ اگر یہ کلام مستقل ہوتا بایں صورت کہ جواب دینے والا کہتا لک علیّ الف درہم تو یہ از سرِ نو اقرار ہوتا اور ہماری بحث سے خارج ہوتا۔ تو ان تمام صورتوں میں اپنے سبب کے ساتھ مخصوص ہوگا یعنی مذکورہ تینوں صورتوں میں صیغۂ عام سببِ ورود کے ساتھ مخصوص ہوگا بالاتفاق اور قطعاً ابتداءِ کلام کا احتمال نہ رکھے گا۔

تشریح **وجوہ فاسدہ میں سے پانچویں وجہ**:۔ اس وجہ کو مصنف نے نئے انداز سے ذکر کیا ہے۔ شروع میں اپنا مسلک بیان کیا ہے اور اس کے تابع بنا کر وجہ فاسد کو ذکر فرمایا ہے۔

فرمایا: صیغۂ عام کسی خاص شخص کے بارے میں وارد ہو تو اس کی متعدد صورتیں ہیں۔ اگر کلام ابتداءً از سرِ نو شروع کیا گیا ہو تو بالاتفاق وہ صیغۂ عام جمیع افراد کو شامل ہوگا اور صرف اسی سبب کے ساتھ خاص نہ ہوگا جس کے متعلق وہ وارد ہوا ہو۔ اور اگر کلام بطور جزا کے لایا گیا ہو یعنے وہ ایسا کلام ہو جو اپنے پہلے جملے پر مرتب ہوتا ہو۔ بطور جزاء کلام کے استعمال ہونے کی ایک مثال زنیٰ ماعزٌ فرجم، یا سَھیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد۔ پہلا واقعہ ماعز اسلمیؓ سے متعلق ہے اور بہت مشہور واقعہ ہے۔

اور دوسرے واقعہ کی تفصیل یہ ہے: آپؐ نے ایک دفعہ چار رکعت والی نماز میں دو رکعتیں پڑھ کر سلام پھیر دیا۔ ایک صحابیؓ نے کھڑے ہو کر عرض کیا یا رسول اللہ! نماز میں قصر فرمایا ہے یا آپ کو سہو ہوا ہے۔ آپؐ نے جواب نفی میں دیا اور فرمایا کل ذٰلک لم یکن ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا۔ تو صحابیؓ نے عرض کیا قد کان بعض ذٰلک اس میں سے بعض تو ہوا ہے۔ پھر صحابہؓ نے ان صحابی کی تصدیق فرمائی۔ تو آپؐ نے باقی ماندہ دونوں رکعتوں کو پورا فرمایا اور آخر میں سجدۂ سہو فرمایا۔ یہ ابتدائی زمانہ کی بات ہے جب نماز کے اندر بات کرنے کی ممانعت نہیں وارد ہوئی تھی۔

حاصل یہ ہوا کہ مذکورہ مثال میں اول جملہ رجم کا لفظ ہے۔ اور دوسرے میں فسجد کا لفظ ہے، فی نفسہٖ عام ہے ہر رجم اور ہر سجدہ کی صلاحیت رکھتا ہے مگر فاء کا قرینہ اس پر دال ہے کہ یہاں بطور جزاء کے استعمال کیا گیا ہے۔ یا وہ صیغۂ عام جواب کے مقام پر وارد ہوا ہو اور صرف جواب ہی پر مشتمل ہو، جواب سے زائد اور کوئی چیز اس میں مذکور نہ ہو۔ جیسے ایک آدمی کو صبح کے کھانے پر بلایا گیا تو اس نے بلانے کے جواب میں کہا ان تغدیت فعبدی حر۔ اس جگہ ان تغدیت فعبدی حر جواب کی جگہ استعمال کیا گیا ہے اور جواب کی مقدار سے زیادہ بات اس میں نہیں کہی گئی ہے۔

یا وہ صیغۂ عام جواب کے مقام پر وارد ہوا ہو اور صرف جواب ہی مشتمل ہو، جواب سے زائد اور کوئی چیز اس میں مذکور نہ ہو جیسے ایک آدمی کو صبح کے کھانے پر بلایا گیا تو اس نے بلانے والے کے جواب میں کہا ان تغدیتُ فعبدی حرٌ۔ اس جگہ ان تغدیتُ فعبدی حرٌ جواب کی جگہ استعمال کیا گیا ہے اور جواب کی مقدار سے زیادہ بات اس میں نہیں کہی گئی ہے۔

یا صیغۂ عام بطور جواب لایا گیا ہو مگر وہ بنفسہٖ مستقل کلام نہ ہو۔ جیسے ایک آدمی نے دوسرے سے کہا "الیس لی علیک الف درہم" تو اس نے جواب میں کہا بلیٰ۔ یا اس نے کہا اَکان لی علیک الف درہم، تو اس نے جو میں کہا نعم۔ جواب کو غیر مستقل کہا گیا ہے۔ یعنی وہ فی نفسہٖ مستقل کلام نہ ہو۔ کیونکہ اگر وہ فی نفسہٖ مستقل کلام ہو جیسے لکَ علیَّ الف درہم۔ تیرے لئے میرے ذمہ ایک ہزار دراہم واجب ہیں۔ اس جواب کو از سرِ نو اقرار کہا جائیگا اور یہ ہماری اس جگہ کی بحث سے باہر ہے۔

مصنفؒ نے کہا آخر کی تین صورتیں یعنے عام جب جزاء کے بطور استعمال کیا جائے یا بطور جواب بولا جائے۔ مگر اس میں جواب سے زائد کچھ نہ ہو اور وہ بنفسہٖ مستقل نہ ہو تو ان صورتوں میں وہ صیغہ عام اسی سبب کے ساتھ خاص ہوگا جس موقع پر اس کو استعمال کیا گیا ہے یعنے سبب ورود کے ساتھ خاص ہوگا اور یہ نہ سمجھا جائے گا کہ یہ ابتدائی کلام ہے اور سبب نزول کے ساتھ منحصر ہے، دوسرے کی جانب اس کو متعدی نہ سمجھا جائے گا۔ کہ یہ ابتدائی کلام ہے اور سبب نزول کے ساتھ منحصر ہے۔ دوسرے کی جانب اس کو متعدی نہ سمجھا جائیگا۔ اور دوسرے کی جانب اگر حکم کو متعدی کرنا ہوگا تو اسی پر قیاس کرنے کی ضرورت ہوگی۔ یا دلالت النص سے ہوگا یا پھر کسی دوسرے نص سے۔

مذکورہ بالا تینوں صورتوں کو صیغۂ عام کے سبب ورود کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ یہ ہے کہ فاء برائے جزا ہے جو اپنی شرط کے ساتھ مربوط ہوتا ہے اس لئے جو صیغہ عام کا جزا کے بطور استعمال ہوا ہے وہ بھی ماقبل کے ساتھ متعلق ہوگا۔

اور صورتِ ثانی میں جواب چونکہ سوال پر مبنی اور اُسی کے مطابق ہوتا ہے اس لئے یہ جواب اسی سوال کے ساتھ متعلق اور خاص ہوگا جس کے جواب میں صیغۂ عام کو بولا گیا ہے۔

اور بصورت ثالث جواب غیر مستقل ہے اس لئے تام ہونے کے لئے اس کو ماقبل کے ساتھ متعلق ہونے کی ضرورت ہے۔ اس لئے صیغۂ عام اپنے ماقبل کے ساتھ خاص ہوگا۔

وَاِنْ زَادَ عَلٰی قَدْرِ الجوابِ بِاَنْ یقولَ المدعوُّ الی الغداء اِنْ تغدّیتُ الیومَ فعبدی حُرٌّ وهٰذا هُوَ القسمُ الرابعُ المتنازعُ فیه فعندنا لا یختصُّ بالسببِ وَیصیرُ مبتدأً احتیٰ لا تلغوا الزیادةُ خلافاً للبعضِ وهُوَ مالكٌ والشافعیُّ وزفرُ فعندهم یختصُّ بسببه ایضًا فاِنْ تغدّی فی ذٰلك الیوم مَعَ غیرِ الداعی اَوْ وحدهٗ لا یعتقُ عبدُهٗ ونحنُ نقولُ اِنَّ فیه الغاءُ القیدِ الزائدِ وهُوَ قولهُ الیومَ فینبغی اَنْ لا یختصَّ بسببه بَلْ اَیْنَمَا تغدّی اوحیثما تغدّی فی ذٰلك الیوم مَعَ الداعی اَوْ وحدهٗ اوْمَعَ غیرِهٖ یحنثُ البتةَ احترازًا عن الغاءِ الکلامِ ولٰکن فی اطلاقِ العامِ علٰی هٰذه الصِیَغ نوعُ مسامحةٍ فقیلَ انّهٗ مَعَ قطعِ النظرِ عمّا وردَ تحتهٗ صالحٌ لکلِّ رجمٍ سواءٌ کانَ للزنا اولغیرهٖ وکذا لکلِّ سجودٍ اعمُّ مِنْ اَنْ یکونَ للسهوِ اولغیرهٖ وکذا لکلِّ الفٍ مِنْ جنسِ هٰذا المالِ اَوْ مِنْ غیرهٖ وکذا لکلِّ غداءٍ مدعوًّا اوغیرٍ وقیلَ انّهٗ اُریدَ بالعامِ ههُنا المطلقُ کما هو رأیُ الشافعیِّ لا المصطلحُ علیه فتأمّلْ۔

ترجمہ اور اگر صیغۂ عام جواب کے موقع پر ظاہر ہوا اور قدر جواب سے زائد ہو جائے مثلاً دوپہر کے کھانے کیطرف بلایا جانے والا شخص کہتاہے اِنْ تغدّیتُ الیومَ فعبدی حرٌّ۔ (اگر آج کے دن میں کھانا دوپہر کا کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے) یہی چوتھی قسم ہے جو متنازع فیہ ہے۔ تو ہمارے نزدیک سبب کے ساتھ مخصوص نہ ہو گا بلکہ نیا کلام ہو جائے گا۔ یہاں تک کہ زائد حصہ لغو نہ ہو گا۔ بخلاف بعض ائمہ کے اور وہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام زفرؒ ہیں۔ ان کے نزدیک عام اپنے سبب کے ساتھ بھی مخصوص ہو گا۔ لہٰذا اگر اس نے دوپہر کا کھانا اس دن میں داعی کے غیر کے ساتھ یا تنہا کھالیا تو اس کا غلام آزاد نہ ہو گا۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ اس میں یعنی اختصاص بالسبب کی صورت میں زائد قید کا لغو کر دینا لازم آتاہے اور وہ الیوم ہے۔ لہٰذا مناسب ہے کہ اپنے سبب کے ساتھ مخصوص نہ ہو بلکہ جہاں اور جس جگہ وہ دوپہر کا کھانا اس دن کھائے خواہ داعی کے ساتھ یا تنہا یا کسی غیر کے ساتھ تو وہ البتہ حانث ہو جائے گا تاکہ الغاءِ کلام سے بچا جاسکے۔ لیکن عام کا اطلاق ان صیغوں میں ایک قسم کی غلطی ہے۔ پس بعض نے کہا کہ عام اپنے ماتحت کے قطع نظر تمام افراد کے رجم کی صلاحیت رکھتاہے۔ برابر ہے کہ زنا کے لئے ہو یا غیر زنا کے لئے۔ اسی طرح وہ بھی ہر سجدہ کے لئے صلاحیت رکھتاہے برابر ہے کہ وہ سہو کے لئے ہو یا غیر سہو کے لئے۔ اسی طرح تمام افراد الف کو شامل ہے خواہ اس مال

کی جنس سے ہو یا غیر جنس سے۔ اسی طرح ہر تغدّی کے لئے عام ہے خواہ وہ مدعو الیہ ہو یا غیر مدعو الیہ۔ اور بعض نے کہا ہے کہ عام سے یہاں مطلق مراد ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کی رائے ہے۔ عام اصطلاحی مراد نہیں ہے۔ پس تم غور کر لو۔

تشریح

وجوہ فاسدہ کی پانچویں وجہ: صیغۂ عام جواب کے موقع پر مذکور ہو اور جواب کی مقدار سے زائد ہو۔ جیسے ایک شخص نے ایک شخص کو صبح کے کھانے پر بلایا تو اس نے جواب میں کہا " ان تغدیت الیوم فعبدی حر " یہ جملہ جواب کی جگہ بولا گیا ہے اور جواب میں لفظ الیوم مقدار جواب سے زائد ہے۔

احناف کے نزدیک اس صورت میں صیغہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ کلام مبتدئہ ہوگا جس کو از سر نو شروع کیا گیا ہے اور بطور عام وہ حکم کا فائدہ دے گا۔ مگر الیوم کا اضافہ لغو نہ ہوگا۔

مگر حضرت امام مالک، امام شافعی اور امام زفر رحمہم اللہ کے نزدیک اس صورت میں عام کا صیغہ اپنے سبب ورود کے ساتھ خاص ہوگا لہٰذا کہنے والے نے اگر اسی دن بلانے والے کے ساتھ صبح کا کھانا کھالیا تو وہ حانث ہو جائے گا۔ اور غلام آزاد ہو جائیگا۔ اور اگر اسی دن بلانے والے کے علاوہ دوسرے کے ساتھ یا تنہا کھایا تو حانث نہ ہوگا نہ اس کا غلام آزاد ہوگا۔

احناف کہتے ہیں صیغہ عام کو اس کے سبب کے ساتھ اگر خاص کیا گیا ہو تو لفظ الیوم جس کا ذکر موجود ہے، کلام سے لغو قرار دینا پڑے گا، اسی لئے اس کے لغو سے بچانے کے لئے عام کو اپنے سبب کے ساتھ خاص نہ ہونا چاہئے بلکہ اُس دن جہاں بھی اس نے تغدی کی ہو اپنی قسم میں حانث ہو جانا چاہئے۔

قولہ ولکن اطلاق العام علی ہذہ الصیغ الخ۔ مصنفؒ نے اس جگہ ماتن پر ایک اعتراض کیا ہے۔ رُجم، سجدَ، بلیٰ، نعم اور ان تغدیت کو انھوں نے عام قرار دیا ہے مگر ان کو عام کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ الفاظ عموم میں سے نہیں ہیں۔

بعض حضرات نے اس کا جواب دیا ہے۔ وہ واقعہ جس کے بارے میں یہ وارد ہوا ہے، واقعہ سے اگر قطع نظر کرلی جائے تو فی نفسہ ان میں عموم پایا جاتا ہے جیسے رُجِمَ: رجم کیا گیا، سنگسار کیا گیا۔ کوئی بھی ہو۔ خواہ یہ رجم زنا کی سزا ہو یا مرتد ہونے کی وجہ سے ہو، فتنہ وفساد کی وجہ سے عمل میں آیا ہو۔

اسی طرح سجدَ۔ ہر سجدہ پر دلالت کرتا ہے سجدہ تلاوت ہو یا سجدۂ سہو ہو۔ اسی طرح الف درہم کا الف ہر الف (ہزار) کو شامل ہے۔ مال ہو یا مال کے علاوہ کوئی اور چیز ہو۔

ایسے ہی لفظ ان تغدیت ہر قسم کی غذا کو شامل ہے۔ خواہ تغدی ہو جس کی جانب اس کو بلایا گیا ہو یا وہ تغدی ہو یا . . . . . . جو اس نے اپنی خواہش سے کی ہے۔ یا وہ تغدی ہو جو بغیر بلائے عمل میں آئی ہو۔

دوسرے حضرات نے ایک جواب اور دیا ہے کہ اس جگہ صیغہ عام سے اصطلاحی عموم مراد نہیں ہے البتہ مطلق ضرور ہیں۔ کسی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

فتأمل کہہ کر شارح علیہ الرحمہ نے ایک اور جواب کی جانب اشارہ فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ وہ صیغہ عین خاص نہ ہو، خواہ مطلق عام ہو یا پھر اصطلاحی عام ہو۔

وَقِيلَ الْكَلَامُ الْمَذْكُورُ لِلْمَدْحِ اَوِ الذَّمِّ لَا عُمُومَ لَهُ وَاِنْ كَانَ اللَّفْظُ عَامًّا وَهٰذَا هُوَ الْوَجْهُ السَّادِسُ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ فَلَا يَكُوْنُ عِنْدَهُمْ قَوْلُهُ تَعَالٰى اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِيْ نَعِيْمٍ وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِيْ جَحِيْمٍ مِمَّا يُسْتَدَلُّ بِهٖ عَلٰى حَالِ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ بَلْ عَلٰى مَنْ نَزَلَ فِيْ حَقِّهِمْ فَقَطْ وَالْبَاقِيْ يُقَاسُ عَلَيْهِمْ اَوْ يَثْبُتُ بِنَصٍّ آخَرَ وَعِنْدَنَا هٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ اللَّفْظَ دَالٌّ عَلَى الْعُمُوْمِ فَلَا يُنَافِيْهِ دَلَالَتُهُ عَلَى الْمَدْحِ وَالذَّمِّ اَيْضًا فَيَجُوْزُ اَنْ يُتَمَسَّكَ بِعُمُوْمِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ الْاٰيَةَ عَلٰى وُجُوْبِ الزَّكٰوةِ فِيْ حُلِيِّ النِّسَاءِ وَاِنْ كَانَ وَارِدًا فِيْ قَوْمٍ مَخْصُوْصٍ كَنَزُوا الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَيَكُوْنُ اِطْلَاقُ صِيْغَةِ الْمُذَكَّرِ اَعْنِي الَّذِيْنَ عَلَيْهِنَّ تَغْلِيْبًا كَمَا حَرَّرْتُهُ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ

ترجمہ اور بعض نے کہا ہے کہ وہ کلام جو مدح یا ذم کے لئے ذکر کیا گیا ہو اس میں عموم نہیں ہوتا اگرچہ لفظ عام ہی کیوں نہ ہو۔ اور یہ وجوہ فاسدہ کی چھٹی وجہ ہے۔

لہٰذا ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا قول "ان الابرار لفی نعیم اور وان الفجار لفی جحیم" میں اول ہر بر (نیک صالح) کیلئے اور ثانی آیت میں ہر فاجر کیلئے استدلال نہ کیا جائیگا بلکہ فقط ان لوگوں پر استدلال ہوگا جن کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی تھی اور باقی افراد کو ان پر یا تو قیاس کیا جائیگا یا پھر دوسری نص سے ثابت کیا جائے گا اور ہمارے نزدیک یہ فاسد ہے کیوں کہ لفظ عموم پر دلالت کرتا ہے پس اس کی دلالت مدح و ذم پر اس کے منافی نہیں ہے۔ پس اس اصول کے تحت اللہ تعالیٰ کے قول وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذہب والفضۃ الآیۃ (اور وہ لوگ جو سونا اور چاندی کو بطور خزانہ جمع کرتے ہیں) کے عموم سے عورتوں کے زیورات پر وجوب زکوٰۃ کا استدلال

جانا جائز ہے۔ اگرچہ آیت مخصوص قوم کے بارے میں نازل ہوئی جنھوں نے سونا چاندی کو بطور خزانہ جمع کیا تھا۔ اور لفظ الذین مذکر کا اطلاق عورتوں پر تغلیباً ہوگا جیسا کہ میں نے تفسیر احمدی میں تحریر کیا ہے۔

تشریح

وجوہ فاسدہ کی چھٹی وجہ:۔ اگر کوئی جملہ مدح کیلئے ذکر کیا جائے جیسے ان الابرار لفی نعیم (نیک کام کرنیوالے البتہ نعمتوں میں ہوں گے) یا کوئی جملہ ایسا ہو جس میں برائی بیان کی گئی ہے۔ جیسے ان الفجار لفی جحیم (فاسق اور فاجر لوگ البتہ جہنم میں جائیں گے) تو ان دونوں صورتوں میں اس کلام میں عموم نہ ہوگا۔ اگرچہ لفظ عام ہی کیوں نہ ہو۔ اور صرف انھیں لوگوں کے ساتھ خاص ہوگا جن کے متعلق وہ کلام استعمال کیا گیا ہے۔ لہٰذا ان لوگوں میں سے بعض شوافع کے نزدیک ان الابرار لفی نعیم سے ہر نیکی کرنیوالے کیلئے اور ان الفجار لفی جحیم سے ہر بدکار کے لئے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ ان سے صرف وہی لوگ مراد ہوں گے جن کے بارے میں یہ آیات نازل ہوئی تھیں۔ اور اس کے دوسرے نیک اور بد لوگوں کو انھیں آیات پر قیاس کرکے حکم دیا جائیگا، یا ان کے لئے دوسری نص سے استدلال کیا جائیگا۔ احناف اس کو فاسد مانتے ہیں کیونکہ الابرار اور الفجار الفاظ عام ہیں جو عموم پر دلالت کرتے ہیں اور عموم کے خلاف کوئی قرینہ بھی نہیں پایا جاتا جو ان میں تخصیص پر دال ہو اور جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو اور اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو تو حقیقت پر عمل کرنا واجب ہوگا لہٰذا اس جگہ پر بھی حقیقت پر عمل کرنا واجب ہے۔ اور اچھائی اور برائی پر دلالت کرنا ان کے عام ہونے کے منافی نہیں ہے اس لئے بھی اس کلام کو اپنے عموم کے معنے ہی پر محمول کرنا ہوگا۔

اور جب مدح اور ذم پر مشتمل کلام میں مذکور ہے، وہ عام ہے تو دوسری آیت میں فرمان باری تعالےٰ ہے "وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّھَبَ وَالْفِضَّۃَ الخ" اس میں بھی عموم پایا جاتا ہے اسلئے عورتوں کے زیورات پر زکوٰۃ کے وجوب کا استدلال کرنا درست ہوگا۔ اگرچہ یہ آیت خاص کر ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی جنھوں نے سونا اور چاندی کا ذخیرہ کر رکھا تھا اور وہ اس کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتے تھے۔ لہٰذا آیت "وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّھَبَ وَالْفِضَّۃَ وَلَا یُنْفِقُوْنَھَا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ فَبَشِّرْھُمْ بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ" میں کنز کے اصلی معنے اس خزانے کے ہیں جس کو زمین کے اندر دفن کر دیا گیا ہو۔ اس جگہ صرف جمع کرنے کے معنی ہیں۔ اور یہ کہ وہ زکوٰۃ ادا نہیں کرتے۔ وعید کا تعلق مال مدفون سے نہیں ہے بلکہ وہ مال مراد ہے جس کی زکوٰۃ ادا نہ کی گئی ہو۔

ایک اعتراض:۔ اَلَّذِیْنَ کا صیغہ تو مذکر کے لئے ہے۔ لہٰذا اس آیت کے تحت عورتیں

کیونکر داخل ہوں گی؟

جواب:- الذین کا صیغہ مذکر کیلئے تو ہے مگر تغلیبًا اس کا اطلاق عورتوں پر بھی کردیا گیا ہے۔

وَقِيلَ الْجَمْعُ الْمُضَافُ إِلَى الْجَمَاعَةِ هٰذَا وَجْهٌ سَابِعٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ فَإِنَّ عِنْدَهُمْ إِذَا وَقَعَتْ مُقَابَلَةُ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ حُكْمُهُ حُكْمُ حَقِيقَةِ الْجَمَاعَةِ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ أَيْ لَابُدَّ لِكُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْجَمْعِ الْأَوَّلِ مِنْ كُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الثَّانِي فَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً لَابُدَّ فِي كُلِّ مَالٍ مِنَ السَّوَائِمِ وَالنُّقُودِ وَالْعُرُوضِ لِكُلِّ أَحَدٍ مِنَ الْأَغْنِيَاءِ أَنْ تَجِبَ الصَّدَقَةُ وَنَحْنُ نَقُولُ لَا تَجِبُ الصَّدَقَةُ فِي كُلِّ دِرْهَمٍ وَدِينَارٍ بِالْإِجْمَاعِ مَعَ أَنَّهُمَا مِنْ أَفْرَادِ الْأَمْوَالِ فَلَا تَجِبُ فِي كُلِّ أَنْوَاعِهَا أَيْضًا عَلَى مَا ذُكِرَ فِي الْعَضُدِيِّ وَعِنْدَنَا يَقْتَضِي مُقَابَلَةَ الْآحَادِ عَلَى الْآحَادِ حَتَّى إِذَا قَالَ لِامْرَأَتَيْهِ إِذَا وَلَدْتُمَا وَلَدَيْنِ فَأَنْتُمَا طَالِقَتَانِ فَوَلَدَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا وَلَدًا طَلُقَتَا وَلَا يَلْزَمُ أَنْ تَلِدَ كُلُّ امْرَأَةٍ وَلَدَيْنِ كَمَا قَالَ زُفَرُ وَالشَّافِعِيُّ وَإِطْلَاقُ الْجَمْعِ عَلَيْهِمَا مُسَامَحَةٌ بِاعْتِبَارِ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ وَنَحْوُهُ لَبِسُوا ثِيَابَهُمْ وَرَكِبُوا دَوَابَّهُمْ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ الْآيَةَ عَلَى مَا تَقَرَّرَ فِي الْفِقْهِ۔

ترجمہ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ وہ صیغۂ جمع جو جماعت کیطرف منسوب ہو۔ وجوہ فاسدہ کی یہ ساتویں وجہ ہے۔ ان کے نزدیک جمع، جمع کے مقابلے میں واقع ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو حقیقتِ جماعت کا حکم ہر فرد کے حق میں ہوتا ہے۔ یعنی اول جمع کے افراد میں سے ہر فرد کے مقابل دوسری جمع کے افراد میں سے ایک فرد ضرور ہو گا۔ پس اللہ تعالےٰ کے قول خذ من اموالہم صدقۃ (آپ ان کے اموال میں سے صدقہ وصول کیجئے) ہر مال سے خواہ وہ سوائم میں سے ہو یا سونا چاندی میں سے یا عروض میں سے ہر ایک مال پر اغنیاء میں سے ہر ایک پر ضروری ہے کہ صدقہ واجب ہو۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ہر درہم اور ہر دینار پر صدقہ بالاتفاق واجب نہیں باوجودیکہ وہ بھی افراد اموال میں سے ہوں لہٰذا ان کے ہر نوع پر بھی صدقہ واجب نہ ہو گا۔ جیسا کہ عضدی میں مذکور ہے۔ اور ہمارے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ آحاد آحاد کے مقابل ہوں، چنانچہ جب کوئی شوہر اپنی دو بیویوں سے کہے اذا ولدتما ولدین فانتما طالقتان (جب تم دونوں دو لڑکے جنو تو تم دونوں طلاق والی ہو) پس ہر ایک بیوی نے ایک ایک لڑکا جنا تو

دونوں مطلقہ ہوجائیں گی۔ اور یہ لازم نہیں ہے کہ دونوں بیویوں میں سے ہر ایک دو بچے پیدا کرے جیسا کہ امام شافعیؒ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے۔ ان دونوں پر جمع کا اطلاق مسامحت ہے مافوق الواحد کے اعتبار سے ہے۔ اسی نوع سے یہ مقولہ بھی ہے "لبسوا ثیابھم ورکبوا دوابھم (انھوں نے اپنے کپڑے پہن لئے اور وہ اپنے اپنے گھوڑوں پر سوار ہوگئے) اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ہے فاغسلوا وجوھکم الآیۃ (ہر ایک فرد اپنے اپنے چہرہ کو دھوئے۔ جیسا کہ کتب فقہ میں ہے۔

تشریح

وجوہ فاسدہ میں سے ساتویں وجہ:- امام شافعیؒ کے نزدیک اگر جمع کے ایک صیغہ کے مقابلہ میں دوسرا جمع کا صیغہ لایا گیا ہو تو ایک جمع کے افراد میں سے ہر فرد دوسرے جمع کے ہر فرد کیلئے ثابت ہوگا جیسے خذ من اموالھم صدقۃً۔ اس آیت میں یہ قاعدہ کے مطابق کہا گیا ہے کہ اموال جمع ہے اور مضاف ہے ہم ضمیر کی جانب۔ یعنی مالدار کے اموال میں سے ہر مال میں زکوٰۃ واجب ہوگی خواہ از قبیل عروض ہو یا نقد ہو یا جانور ہوں۔

امام شافعیؒ کے فاسد استدلال کا جواب ہماری جانب سے یہ دیا گیا ہے کہ اس پر تو سبھی کا اتفاق ہے کہ ہر درہم اور دینار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی جبکہ درہم اور دینار میں سے ہر ایک مال کے افراد میں سے ہیں۔ معلوم ہوا اموال کے تمام انواع واقسام میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی تو صورت مبحوث عنہا یعنی اگر ایک جمع کو دوسری جمع کی جانب منسوب کیا گیا ہو تو ایک جمع کا فرد دوسری جمع کے فرد کے لئے ثابت ہوگا۔ جیسے کسی نے اپنی دو بیویوں کو مخاطب کرکے کہا اذا ولدتما ولدین فانتما طالقتان۔ اس مثال میں دو بچوں کی پیدائش کو دو عورتوں کی جانب منسوب کیا گیا ہے، اس احاد علی الاحاد کی تقسیم کے مطابق مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اس نے ایک عورت سے کہا کہ جب تو نے ایک بچہ پیدا کیا تو تجھ کو طلاق، اور جب تو نے ایک بچہ جنا تو تجھ کو طلاق۔ اور جب دونوں نے ایک ایک بچہ پیدا کردیا تو شرط پائے جانے کیوجہ سے جزاء واقع ہوجائے گی۔ اور طلاق واقع کرنے کیلئے دونوں کو دو دو بچے جننا ضروری نہ ہوگا۔ جیسا کہ امام زفر اور امام شافعیؒ کا قول ہے۔

قولہ اطلاق الجمع علیھما الخ۔ یہاں ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے۔ سوال یہ ہے کہ مذکورہ بالا مثال میں ولدتما اور ولدین دو صیغے ہیں۔ اور دونوں تثنیہ کے صیغے ہیں اور مسئلہ بیان کیا جارہا ہے اضافت جمع الی الجمع کا تو ان پر جمع کا اطلاق کیونکر درست ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ تثنیہ بہر حال واحد سے زائد ہے تو مافوق الواحد پر مسامحۃً جمع کا اطلاق کردیا گیا ہے۔ مقابلہ جمع کا جمع سے کرنے کی مثال نہیں ہے۔ جمع کا تقابل جمع سے کرنے

کی مثال "لبسوا ثیابھم" (انھوں نے اپنے کپڑے پہنے) "رکبوا دوابھم" (انھوں نے اپنی اپنی سواری پر سواری کی) "فاغسلوا وجوھکم" (تم سب اپنے اپنے چہروں کو دھوؤ) یہ سب انقسام احاد علی الاحاد کی مثالیں ہیں۔ اسی وجہ سے کہا گیا ہے فاغسلوا ایدیکم وارجلکم میں ایک ایک ہاتھ اور ایک ایک پیر کا دھونا نص سے ثابت ہے۔ اور دوسرے ہاتھ اور دوسرے پیر کا دھونا اجماع اور دلالۃ النص سے ثابت ہے۔

وَقیلَ الامرُ بالشیءِ هٰذا وجهٌ ثامنٌ من الوجوه الفاسدة وفیه اِختلافٌ کثیرٌ فقیل لاحُکمَ للامرِ والنهیِ فی ضدِّ هِمَا اصلاً وقیل له حُکمٌ فیهِ وهُوَ انَّ الامرَ بالشیءِ یقتضی النهیَ عَنْ ضدِّهٖ والنهیَ عن الشیءِ یکونُ امرًا بضدِّهٖ فیدلُّ الامرُ علی تحریمِ ضدِّهٖ والنهیُ علی وُجوبِ ضدِّهٖ فانْ کانَ له ضدٌّ واحدٌ فیها وانْ کانت له اضدادٌ کثیرةٌ ففی الامرِ یحرُمُ جمیعُ اضدادِهٖ وفی النهیِ یکفی له الاتیانُ بواحدٍ من الاضدادِ غیرِ معیَّنٍ وهٰذا هُوَ مختارُ الجصّاصِ وعندنا الامرُ بالشیءِ یقتضی کراهةَ ضدِّهٖ والنهیُ عن الشیءِ یقتضی اَنْ یکونَ ضدُّهٗ فی معنیٰ سُنّةٍ واجبةٍ وذٰلک لانَّ الشیءَ فی نفسهٖ لا یدُلُّ علی ضدِّهٖ وانما یلزمُ الحکمُ فی الضدِّ ضرورةً للامتثالِ فتکفی الدرجةُ الادنیٰ فی ذٰلک وهی الکراهةُ فی الاوّلِ لانها دونَ التحریمِ والسُّنّةُ الواجبةُ فی الثانی لانها دونَ الفرضِ ولیسَ المُرادُ بالاقتضاءِ المُصطلحَ السابقَ بجعلِ غیرِ المنطوقِ منطوقًا لتصحیحِ المنطوقِ بلْ اثباتُ امرٍ لازمٍ فقط وهٰذا اذا لم یلزمْ من الاشتغالِ بالضدِّ تفویتُ المامورِ بهٖ فانْ لزمَ منهُ ذٰلکَ یکونُ حرامًا بالاتفاقِ وهٰذا معنیٰ ما قالَ وفائدةُ هٰذا الاصلِ انَّ التحریمَ لمّا لم یکُنْ مقصودًا بالامرِ لم یُعتبرْ الّا من حیثُ یفوتُ الامرُ فاذا لم یُفوِّتْهُ کانَ مکروهًا کالامرِ بالقیامِ یعنی الی الرکعةِ الثانیةِ بعدَ فراغِ الاُولیٰ او الثالثةِ بعدَ فراغِ التشهُّدِ لیسَ بنهیٍ عن القعودِ قصدًا حتّیٰ اذا قعدَ ثمّ قامَ لا تفسُدُ صلاتُهٗ بنفسِ القعودِ ولٰکنّهٗ یکرهُ لانَّ نفسَ القعودِ وهُوَ قعودٌ مقدارَ تسبیحةٍ لا یفوتُ القیامَ فیکرهُ وانْ مکثَ کثیرًا بحیثُ ذهبَ اوانُ القیامِ یفسُدُ الصلوٰةُ ومن هٰهنا ظهرَ انَّ الاشتغالَ بالضدِّ فی الوقتِ الموسَّعِ للصلوٰةِ لا یحرُمُ وفی الوقتِ المُضیَّقِ لها یحرُمُ وانْ کانَ ذٰلکَ الضدُّ فی نفسهٖ عبادةً مقصودةً او امرًا مباحًا۔

ترجمہ اور بعض نے کہا ہے کہ امر بالشئ، یہ وجوہ فاسدہ کی آٹھویں وجہ ہے اور اس میں

کثیر اختلاف ہے۔ پس بعض نے کہا ہے کہ امر اور نہی کا اپنی ضد میں کوئی حکم نہیں ہوتا۔ اور بعض نے کہا ہے کہ اس میں حکم ہوتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ امر بالشئی نہی عن ضدہ کا تقاضہ کرتا ہے۔ اور شئی سے نہی اس شئے کی ضد کے لئے اپنی ضد کیواسطے امر کا تقاضہ کرتی ہے۔ پس امر بالشئی اپنی ضد کی تحریم پر دلالت کرتا ہے اور نہی عن الشئی اس کی ضد کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ لہٰذا اگر شئی کے لئے ایک ہی ضد ہے تو خیر، اور اگر اس کی اضداد کثیر ہیں تو امر کی صورت میں اس کے تمام ماسوا اضداد حرام ہو جائیں گے، اور نہی کی صورت میں کسی ایک پر عمل کرنا کافی ہوتا ہے۔ یہ جصاص کا مختار قول ہے۔ اور ہمارے نزدیک امر بالشئی اپنی ضد کی کراہیت کو چاہتا ہے، اور نہی عن الشئی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اس کی ضد سنت واجبہ کے معنٰی میں ہے یعنی سنت مؤکدہ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ شئی فی نفسہ اپنی ضد پر دلالت نہیں کرتی البتہ امتثال امر کی ضرورت سے اس کی ضد پر حکم لازم آجاتا ہے۔ پس اس کے لئے ادنیٰ درجہ کافی ہوتا ہے اور ادنیٰ درجہ اول میں یعنی امر میں یہ ہے کہ اس کی ضد مکروہ ہو کیونکہ یہ حرمت کا ادنیٰ درجہ ہے اور ثانی میں ادنیٰ درجہ سنت واجبہ (سنت مؤکدہ) کا ہے۔ کیونکہ یہ فرض سے کم درجہ ہے۔ اور اقتضاء سے یہاں اصطلاحی اقتضاء مراد نہیں ہے یعنی منطوق کو صحیح قرار دینے کے لئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینا جس کا ذکر سابق میں گذر چکا ہے بلکہ صرف امر لازم کو ثابت کرنا مقصود ہے۔ اور یہ یعنی مامور بہ کے مخالف کا مکروہ ہونا اس صورت میں ہے جبکہ مخالف میں مشغول ہونے میں مامور بہ کا ترک کر دینا لازم نہ آئے۔ اور اگر ترک لازم آئے تو بالاتفاق مامور بہ کے خلاف کا ارتکاب حرام ہو جائیگا۔ مصنفؒ کے قول کا یہی مطلب ہے۔ اس اصل کا فائدہ یہ ہے کہ تحریم امر سے مقصود نہیں ہے اس لئے اس تحریم کا اعتبار صرف اسی صورت میں ہوگا جبکہ وہ مامور بہ کو فوت کرنیوالی ہو۔ لہٰذا جب مفوّت نہ ہو تو مخالف امر مکروہ ہوگا۔ جیسے قیام کا امر یعنی دوسری رکعت کیطرف قیام کا امر رکعت اولیٰ سے فراغت کے بعد یا تیسری رکعت کیلئے قیام کا امر تشہد سے فراغت کے بعد۔ قصداً نہی عن القعود نہیں ہے۔ چنانچہ جب کوئی مصلی قعود کرے پھر کچھ تاخیر کرنے کے بعد قیام کرے تو نفس قعود سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، البتہ مکروہ ہوگی کیونکہ نفس قعود اور وہ ایک تسبیح کی مقدار ہے قیام کو فوت نہیں کرتا لہٰذا مکروہ ہے۔ اور اگر زیادہ دیر ٹھہر گیا اس طور پر کہ قیام کا وقت جاتا رہا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ یہاں سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اشتغال بالضد جبکہ نماز کے وقت میں گنجائش ہو تو یہ اشتغال حرام نہیں ہے اور نماز کے تنگ وقت میں یہ حرام ہے۔ اگرچہ اس اشتغال بالضد میں عبادت ہی کیوں نہ ہو، یا امر مباح ہو۔

تشریح

وجوہ فاسدہ میں سے آٹھویں وجہ :- اس وجہ میں بڑا اختلاف واقع ہوا ہے۔ مثلاً امام غزالیؒ اور امام الحرمین نے کہا امر اور نہی کا حکم ان کے اضداد میں نہیں پایا جاتا یعنی کسی چیز کا حکم کرنا اس شئی کی نہی کی ضد پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح کسی چیز سے نہی کا حکم کرنا اس کی ضد کے حکم کا تقاضہ کرتا ہے۔ لہٰذا امر بالشئی اپنی ضد کے حرام ہونے پر دلالت کریگا، اسی طرح نہی اپنی ضد کے واجب ہونے پر دلالت کریگا لہٰذا اگر امر کی ضد صرف امر واحد ہو تو فبہا ورنہ اس کے کثیر افراد ہوں تو وہ سب کے سب ممنوع اور حرام ہوں گے اور نہی کی صورت میں اس کی ضد کے کسی ایک فرد غیر معین پر عمل کرنا کافی ہوگا۔ جیسے اگر قیام کا امر کیا جائے تو جو قیام کے اضداد ہیں مثلاً قعود رکوع، سجود وغیرہ سب حرام ہیں۔

اور بصورت نہی اس کی اضداد میں سے کسی ایک غیر معین پر عمل کر لینا کافی ہوگا جیسے شراب کے پینے سے منع کیا گیا۔ تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ شراب کی جتنی اضداد ہیں سب کا پینا ضروری ہے بلکہ ان اضداد میں سے کسی ایک کا پی لینا کافی ہوگا۔ امام جصاص کا مذہب یہی ہے۔

اس بارے میں احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر بالشئی اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے اور نہی عن الشئی کی ضد سنت مؤکدہ ہوگی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ شئی فی نفسہٖ اپنی ضد پر دلالت نہیں کرتی، صرف تعمیل حکم کے پیش نظر حکم کو ضد میں لازم قرار دیتی ہے اور اس میں ادنیٰ درجہ کافی ہے۔ اور امر کی صورت میں امر کا ادنیٰ درجہ کراہت ہے کیونکہ کراہت تحریم سے کم ہوتی ہے۔ اور نہی کی صورت میں اس کی ضد کا ادنیٰ درجہ سنت مؤکدہ ہے۔ اسلئے سنت مؤکدہ کا درجہ فرض سے کم ہوتا ہے۔

قولہٗ ولیس المراد بالاقتضاء الخ۔ متن میں جو اقتضاء کا ذکر کیا گیا ہے اس سے اصطلاحی اقتضاء مراد نہیں ہے یعنی کسی منطوق کلام کو درست کرنے کے لئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینا بلکہ صرف امر لازم ثابت کرنا مراد ہے۔ اور مامور بہ کی ضد کا مکروہ ہونا اس وقت ہے۔ اگر اس کی ضد کے ساتھ شغل ہو جائے گا تو مامور بہ کا فوت کرنا لازم آئیگا لیکن اگر مامور بہ کی ضد کے ساتھ مشغول ہونے میں مامور بہ کو فوت کرنا لازم آتا ہو تو مامور بہ کو فوت کر دینا اور اس کی ضد پر عمل کرنا حرام ہے۔ اس پر سبھی کا اتفاق ہے۔

چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا امر بالشئی اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے۔ اس قاعدہ کا مفاد یہ ہے کہ امر سے تحریم مقصود نہیں ہوا کرتی۔ یعنی اگر کسی چیز کا امر کیا جائے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ اس کی ضد کی تحریم کرنی مقصود ہے۔ تحریم اس وقت مقصود ہوگی

جب ضد میں مشغول ہونے سے امر کا حکم فوت ہوتا ہے۔ لہٰذا جس صورت میں مامور بہ پر عمل کرنا فوت نہ ہو تو اس کی ضد پر عمل کرنا صرف مکروہ ہوگا۔ جیسے پہلی رکعت پڑھنے کے بعد دوسری رکعت کے لئے کھڑے ہونیکا حکم، یا تشہد سے فارغ ہونے کے بعد تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہونیکا حکم کرنا بالقصد قعود کی نہی شمار نہ ہوگا اس لئے نماز پڑھنے والے نے اگر دو رکعت پڑھکر قعدہ کیا پھر تھوڑی سی تاخیر کے ساتھ بعد میں قیام کے لئے اٹھا تو نفس قعود سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی البتہ مکروہ ہوگی۔ کیونکہ نفس قعود یعنی سبحان اللہ کہنے کی مقدار کا بیٹھنا قیام کو فوت نہیں کرتا اور جب نفس قعود قیام کو فوت کردے تو نفس قعود مکروہ ہوگا، اور اگر قعود کا سلسلہ طویل ہوگیا کہ قعود کا وقت جاتا رہا تو اب نماز فاسد ہوجائے گی۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْمُحْرِمَ لَمَّا نُهِيَ عَنْ لُبْسِ الْمُخِيطِ كَانَ مِنَ السُّنَّةِ لُبْسُ الْاِزَارِ وَالرِّدَاءِ تَفْرِيعٌ عَلٰى اَصْلِ اَنَّ النَّهْيَ يَقْتَضِيْ اَنْ يَكُوْنَ ضِدُّهٗ فِيْ مَعْنٰى سُنَّةٍ وَاجِبَةٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ لَمَّا نُهِيَ الْمُحْرِمُ عَنْ لُبْسِ الْمُخِيطِ وَلَا بُدَّ اَنْ يَلْبَسَ شَيْئًا يَسْتُرُ بِهِ الْعَوْرَةَ وَاَدْنٰى مَا تَكُوْنُ بِهِ الْكِفَايَةُ هُوَ الْاِزَارُ وَالرِّدَاءُ لَزِمَ اَنْ لَا يَتْرُكَهَا كَمَا لَمْ تُتْرَكِ السُّنَّةُ الْمُؤَكَّدَةُ وَاِلَّا فَالسُّنَّةُ الْاِصْطِلَاحِيَّةُ هُوَ مَا كَانَ مَرْوِيًّا عَنِ الرَّسُوْلِ قَوْلًا اَوْ فِعْلًا لَا مَا يَثْبُتُ بِالْعَقْلِ وَقَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ قُلْنَا وَتَفْرِيْعٌ عَلٰى اَصْلِ اَنَّ الْاَمْرَ يَقْتَضِيْ كَرَاهَةَ ضِدِّهٖ عَلٰى غَيْرِ تَرْتِيْبِ اللَّفِّ يَعْنِيْ لِاَجْلِ هٰذِهِ الْقَاعِدَةِ قَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ خَاصَّةً اَنَّ مَنْ سَجَدَ عَلٰى مَكَانٍ نَجِسٍ لَمْ تَفْسُدْ صَلَاتُهٗ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ بِالنَّهْيِ وَاِنَّمَا الْمَاْمُوْرُ بِهٖ فِعْلُ السُّجُوْدِ عَلٰى مَكَانٍ طَاهِرٍ فَاِذَا اَعَادَهَا عَلٰى مَكَانٍ طَاهِرٍ جَازَ عِنْدَهٗ فَالْاِشْتِغَالُ بِالسُّجُوْدِ عَلٰى مَكَانٍ نَجِسٍ يَكُوْنُ مَكْرُوْهًا عِنْدَهٗ لَا مُفْسِدًا لِلصَّلٰوةِ لِاَنَّهٗ لَمْ يُفَوِّتِ الْمَاْمُوْرَ بِهٖ حِيْنَ اَعَادَهَا وَقَالَا السَّاجِدُ عَلَى النَّجِسِ بِمَنْزِلَةِ الْحَامِلِ لَهٗ اَيْ لِلنَّجِسِ لِاَنَّهٗ اِذَا سَجَدَ عَلَى النَّجِسِ اَخَذَ وَجْهُهٗ صِفَةَ النَّجِسِ لِاَجْلِ الْمُجَاوَرَةِ فَلَمْ تُوْجَدِ الطَّهَارَةُ فِيْ اَجْزَاءِ الصَّلٰوةِ وَالتَّطْهِيْرُ عَنْ حَمْلِ النَّجَاسَةِ فَرْضٌ دَائِمٌ فَيَصِيْرُ ضِدُّهٗ مُفَوِّتًا لِلْفَرْضِ كَمَا فِي الصَّوْمِ فَكَمَا اَنَّ الْكَفَّ عَنْ قَضَاءِ الشَّهْوَةِ فَرْضٌ فِي الصَّوْمِ وَالصَّوْمُ يَفُوْتُ بِالْاَكْلِ فِيْ جُزْءٍ مِنْ وَقْتِهٖ فَكَذٰلِكَ الْكَفُّ عَنْ حَمْلِ النَّجَاسَةِ فَرْضٌ فِي الصَّلٰوةِ وَهُوَ يَفُوْتُ بِالسُّجُوْدِ عَلٰى مَكَانٍ نَجِسٍ فَتَفْسُدُ۔

ترجمہ

اور اسی وجہ سے ہم نے تصریح کر دی ہے کہ محرم سلے ہوئے کپڑے سے روک دیا گیا ہے۔ اس لئے تہبند اور چادر کا پہننا سنت ہے۔ یہ اس اصل کی تفریعی مثال ہے۔ نہی تقاضہ کرتی ہے کہ اس کی ضد سنت مؤکدہ کے درجہ میں ہو۔ اور یہ اس وجہ سے کہ جب احرام باندھنے والا سلے ہوئے کپڑوں سے روک دیا گیا ہے اور ستر کو چھپانے کے لئے کچھ پہننا ضروری ہے اور ادنیٰ درجہ جس سے ستر پوشی کی کفایت ہو جائے وہ تہبند اور چادر ہے تو لازم ہے کہ ان کا پہننا نہ چھوڑے جس طرح سنت مؤکدہ کو نہیں چھوڑتا۔ ورنہ سنت مؤکدہ اصطلاحی وہی ہے جو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا فعلاً ثابت ہو نہ کہ وہ عقلاً ثابت ہو۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے، یہ قلنا پر عطف ہے اور اس قاعدہ کی تفریع ہے کہ امر اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے بغیر لف کی ترتیب کے یعنی اس قاعدہ کیوجہ سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے خاص کر فرمایا کہ جو شخص کسی ناپاک جگہ پر سجدہ کرے گا اس کی نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا نہی سے مقصود نہیں ہے بلکہ مامور بہ صرف پاک جگہ پر سجدہ کرنا ہے چنانچہ جب وہ پاک جگہ پر اعادہ کر لے گا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی نماز جائز ہو جائے گی لہٰذا ناپاک جگہ میں سجدہ کیلئے مشغول ہونا ان کے نزدیک مکروہ ہے، نماز کیلئے مفسد نہیں ہے کیونکہ مصلی نے جب اس سجدہ کا اعادہ کیا تو وہ مامور بہ کا فوت کرنیوالا نہیں ہے۔ اور طرفین نے فرمایا کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنیوالا حامل نجس کے درجہ میں ہے کیونکہ جب وہ نجس جگہ پر سجدہ کرے گا تو اس کا چہرہ نجس کی قربت و ہمسائگی کیوجہ سے صفت نجس کو قبول کرے گا پس نماز کے بعض اجزاء میں طہارت نہ پائی جائیگی۔ اور حمل نجاست سے پاکی ایک دائمی فرض ہے لہٰذا اس کا مخالف (ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا) فرض کا فوت کرنیوالا ہوگا، جیساکہ صوم میں جس طرح قضاء شہوت سے رکنا صوم میں فرض ہے اور صوم اوقات صیام کے کسی جزء میں کھانے سے فوت ہو جاتا ہے اسی طرح حمل نجاست سے رکنا بھی نماز میں فرض ہے۔ اور یہ فرضیت نجس جگہ سجدہ کرنے سے فوت ہو جاتی ہے لہٰذا نماز فاسد ہو جائے گی

تشریح

احناف کے دو اصول:۔ اول امر بالشیٔ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی ضد مکروہ ہے۔ دوم نہی عن الشیٔ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اس کی ضد سنت مؤکدہ ہے۔

اول اصول کی تفریع کے پیش نظر فرمایا کہ محرم کو سلے ہوئے کپڑوں کے پہننے سے منع کیا گیا ہے۔ چنانچہ بخاری شریف میں عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ محرم کون سے کپڑے پہن سکتا ہے۔ فرمایا، کرتا نہ پہنو، پگڑی نہ باندھو، پاجامہ نہ پہنو، ٹوپی اور موزے نہ پہنو۔ البتہ کسی کے پاس جوتے نہ ہوں تو وہ موزے پہن سکتا ہے مگر ٹخنوں کے نیچے ہونا چاہئے

لہٰذا بغیر سلے ہوئے کپڑے جیسے تہبند اور چادر کا پہننا سنت ہوگا۔ کیونکہ محرم کو جب سلے ہوئے کپڑوں کے پہننے سے منع کیا گیا ہے تو ستر کو چھپانیکی ضرورت سے وہ کوئی نہ کوئی کپڑا ضرور پہنے گا، اور ستر پوشی کے لئے تہبند اور چادر کافی ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا احرام کی حالت میں ان دونوں کپڑوں کو ترک نہ کریں گے جیسے سنت مؤکدہ کو ترک نہیں کیا جاتا۔ لہٰذا ثابت ہوگیا کہ شئی کی نہی اس کی ضد کے سنت مؤکدہ ہونیکا تقاضہ کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ بعینہٖ سنتِ مؤکدہ بن جائے، ورنہ تو یہ واقع کے خلاف ہوگا۔ کیونکہ اصطلاح میں تو سنت وہی ہے جس کو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے کیا ہو یا ارشاد فرمایا ہو یا کسی کو وہ کام کرتے دیکھ کر سکوت فرمایا ہو۔ وہ سنتِ مؤکدہ مراد نہیں ہے جو صرف عقل کی مدد سے ثابت ہو۔

اس اصول کی تفریع میں امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے ناپاک جگہ پر سجدہ کیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ نہی سے مقصود ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا نہیں ہے، مامور بہ صرف پاک جگہ پر سجدہ کرنا ہے۔ لہٰذا اگر ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے کے بعد پاک جگہ پر سجدہ کرلیا تو اس کی نماز صحیح ہو جائے گی۔

خلاصۂ کلام یہ کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا مکروہ ہے، نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ جب اس نے دوسری پاک جگہ پر اعادہ کرلیا تو اب وہ مامور بہ کو فوت کرنیوالا نہ ہوا۔ اور جب مامور بہ کو فوت نہیں کیا تو مامور بہ کی ضد حرام نہ ہوگی۔

حضرت امام صاحب اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک کسی ناپاک جگہ پر سجدہ کرنیوالا ایسا ہے جیسے اس نے اپنے ہاتھ میں نجاست لے رکھی ہے۔ کیونکہ جب وہ نجس جگہ پر سجدہ کریگا تو اس جگہ سجدہ کرنے کی وجہ سے اتنی دیر نجاست کے ساتھ رہے گا۔ اور صفتِ نجاست سے متصف ہوگا اور نماز کے بعض حصے میں طہارت نہ رہے گی جبکہ نجاست سے طہارت کا ہونا ضروری اور فرض ہے۔ اور ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے سے فرض فوت ہو جاتا ہے۔ اسوجہ سے ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا حرام ہے، اس بناء پر نماز فاسد ہوگی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے روزہ میں شہوت کو پورا کرنے سے بچنا فرض ہے۔ اور اگر روزہ کے اوقات میں سے کسی وقت بھی کھالیا جائے تو روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح نماز میں نجاست کے اٹھانے سے باز رہنا فرض ہے۔ اور ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے سے یہ فرض ادا نہ ہو سکے گا، اسلئے اس فرض کے فوت ہو جانے کیوجہ سے نماز صحیح اور درست نہ ہوگی۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ اَقْسَامِ الْكِتَابِ بِلَوَاحِقِهَا اَوْرَدَ بَعْدَهَا بَعْضَ مَا ثَبَتَ مِنَ الْكِتَابِ مِنَ الْاَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ اِقْتِدَاءً لِفَخْرِ الْاِسْلَامِ وَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَذْكُرَهَا بَعْدَ بَابِ الْقِيَاسِ فِيْ جُمْلَةِ بَحْثِ الْاَحْكَامِ الْاٰتِيَةِ كَمَا فَعَلَ ذٰلِكَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ فَقَالَ **فَصْلٌ** الْمَشْرُوْعَاتُ عَلٰى نَوْعَيْنِ عَزِيْمَةٌ يَعْنِيْ اَنَّ الْاَحْكَامَ الْمَشْرُوْعَةَ الَّتِيْ شَرَعَهَا اللّٰهُ تَعَ

لِعِبَادِہٖ عَلٰی نَوْعَیْنِ اَحَدُ هُمَا الْعَزِيمَةُ وَالثَّانِي الرُّخْصَةُ فَالْعَزِيمَةُ وَهِيَ اسْمٌ لِمَا هُوَ اَصْلٌ مِنْهَا غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ بِالْعَوَارِضِ يَعْنِي لَمْ يَكُنْ شَرْعُهَا بِاعْتِبَارِ الْعَوَارِضِ كَمَا كَانَ شَرْعُ الْاِفْطَارِ بِاعْتِبَارِ الْمَرَضِ بَلْ يَكُونُ حُكْمًا اَصْلِيًّا مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى اِبْتِدَاءً سَوَاءٌ كَانَ مُتَعَلِّقًا بِالْفِعْلِ كَالْمَامُورَاتِ اَوْ مُتَعَلِّقًا بِالتَّرْكِ كَالْمُحَرَّمَاتِ۔

ترجمہ اور مصنفؒ جب کتاب اللہ کے اقسام اور ان کے لواحق کے بیان سے فارغ ہو چکے تو بعد میں بعض احکام مشروعہ کا ذکر فرمایا جو کتاب اللہ سے ثابت شدہ ہیں۔ اس میں بھی امام فخر الاسلام رحمہ اللہ کا اتباع کیا ہے۔ اور مناسب یہ تھا کہ ان کو باب القیاس کے بعد احکام کی بحث میں ذکر فرماتے، جیسا کہ صاحب توضیح نے ایسا ہی کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا: احکام مشروعہ دو قسموں پر منقسم ہیں۔ قسم اول عزیمت ہے یعنی وہ احکام مشروعہ جنکو اللہ تبارک وتعالےٰ نے اپنے بندوں پر مشروع فرمایا ہے وہ دو قسم پر ہیں۔ اول عزیمت، دوسرے رخصت۔ لہٰذا عزیمت اس چیز کا نام ہے جو قوانین مشروعہ میں اصل ہے۔ اور عوارض سے متعلق نہیں ہے لیکن اس کی مشروعیت عوارض کیوجہ سے نہ ہوئی ہو۔ جسطرح روزہ میں افطار مرض کے عارض کیوجہ سے مشروع ہو بلکہ عزیمت حکم اصلی ہے منزل من اللہ ابتداءً ہی سے ہے خواہ وہ فعل سے متعلق ہو جیسے مامور بہ یا ترک سے متعلق ہو جیسے محرمات۔

تشریح شارح نے کہا کہ مصنفؒ جب کتاب اللہ کے اقسام اور ان اقسام کے لواحق سے فارغ ہو گئے تو اب بعض ان احکام کو ذکر کرتے ہیں جو کتاب اللہ سے ثابت ہیں۔

مگر شارح کی اس بارے میں یہ رائے ہے کہ ان احکام کو مصنفؒ باب القیاس کے بعد ذکر کرتے تو زیادہ بہتر تھا، چنانچہ صاحب توضیح نے ایسا ہی کیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ وہ احکام جو منجانب اللہ بندہ کو سپرد کئے گئے ہیں وہ دو قسم کے ہیں۔ اول عزیمت۔ دوم رخصت۔ عزیمت اس کو کہتے ہیں جو حکم میں اصل ہو اور عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو یعنی اس کی مشروعیت کسی امر عارض کیوجہ سے نہ ہوئی ہو۔ جیسے ماہ رمضان المبارک میں مریض کیلئے افطار کرنا مشروع ہوا ہے۔ افطار کی یہ مشروعیت عزیمت نہیں ہے بلکہ اسکو رخصت کہتے ہیں۔ حاصل یہ کہ عزیمت وہ ہے جو ابتداءً ہی سے اللہ کی جانب سے اصلی حکم ہو اگر اس کا تعلق فعل سے ہے تو وہ مامورات کہلاتے ہیں۔ عزیمت کی دوسری تعریف: وہ حکم ہے جو اسطرح ثابت ہو کہ جس میں دلیل شرعی کی مخالفت نہ ہو۔ اور عزیمت وہ ہے جس کی دلیل موانع سے محفوظ ہو۔ عزیمت کی ایک تعریف یہ بھی کی جاتی ہے کہ وہ حکم جو بندوں پر حق تعالےٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوئے ہوں جیسے پنجگانہ نمازیں۔

وَهِيَ اَرْبَعَةُ اَنْوَاعٍ لِاَنَّهَا لَا تَخْلُو مِنْ اَنْ يَكْفُرَ جَاحِدُهَا اَوْلَا اَلاَوَّلُ هُوَ الْفَرْضُ وَالثَّانِي لَا يَخْلُو اِمَّا اَنْ يُعَاقَبَ بِتَرْكِهِ اَوْلَا اَلاَوَّلُ هُوَ الْوَاجِبُ وَالثَّانِي لَا يَخْلُو اِمَّا اَنْ يَسْتَحِقَّ تَارِكُهُ الْمَلَامَةَ اَوْلَا فَالاَوَّلُ هُوَ السُّنَّةُ وَالثَّانِي هُوَ النَّفْلُ وَالْحَرَامُ دَاخِلٌ فِي الْفَرْضِ بِاعْتِبَارِ التَّرْكِ وَكَذَا الْمَكْرُوهُ فِي الْوَاجِبِ وَالْمُبَاحُ مِمَّا لَيْسَ بِمَشْرُوعٍ بِالْمَعْنَى الَّذِي قُلْنَا فَالاَوَّلُ فَرِيضَةٌ وَهِيَ مَا لَا يَحْتَمِلُ زِيَادَةً وَلَا نُقْصَانًا ثَبَتَتْ بِالدَّلِيلِ لَا شُبْهَةَ فِيهِ فَاَعْدَادُ الرَّكَعَاتِ وَالصِّيَامَاتِ وَكَيْفِيَّتُهَا كُلُّهَا مُتَعَيِّنٌ بِتَعْيِينٍ لَا ازْدِيَادَ فِيهِ وَلَا نُقْصَانَ وَثَابِتٌ بِمَقْطُوعٍ لَا يَحْتَمِلُ الشُّبْهَةَ وَلَا يُقَالُ اِنَّهُ يَتَنَاوَلُ بَعْضَ الْمُبَاحَاتِ وَالنَّوَافِلِ الثَّابِتَتَيْنِ كَذٰلِكَ لِاَنَّ كَلِمَةَ مَا عِبَارَةٌ عَنْ عَزِيمَةٍ مَعْهُودَةٍ لَمْ يَتَنَاوَلْهَا قَطُّ كَالْاِيمَانِ وَالْاَرْكَانِ الْاَرْبَعَةِ وَهِيَ الصَّلٰوةُ وَالزَّكٰوةُ وَالصَّوْمُ وَالْحَجُّ۔

ترجمہ اور عزیمت کی چار اقسام ہیں۔ اس لئے کہ وہ دو صورت سے خالی نہیں۔ اول اس کے منکر کو کافر کہا جائیگا یا نہیں۔ اول کو فرض کہتے ہیں۔ اور دوسری صورت کی پھر دو صورتیں ہیں۔ اگر منکر کو کافر نہ کہا جائیگا تو آیا اس کے ترک پر عذاب دیا جائیگا یا نہیں۔ اگر عذاب دیا جائیگا تو وہ واجب ہے، اور اگر ترک پر عذاب نہ دیا جائے تو پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں، تارک مستحق ملامت ہے یا نہیں۔ اگر اول ہے یعنی مستحق ملامت ہے تو وہ سنت ہے، اور اگر مستحق ملامت نہیں ہے تو وہ نفل ہے۔ اور حرام فرض ہی میں شمار ہے مگر باعتبار ترک کے۔ اور مکروہ واجب کے تحت داخل ہے اور مباح اس معنیٰ میں نہیں آتا جس کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ پس پہلی قسم فرض ہے۔ یہ وہ حکم مشروع ہے جو زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتا اور ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس میں شک و شبہ نہ ہو۔ لہٰذا رکعتوں اور روزوں کی تعداد اور انکی کیفیت اس طریق پر متعین شدہ ہے کہ نہ اس میں زیادتی کی گنجائش ہے نہ کمی کرنے کی۔ اور ایسی دلیل سے ثابت ہے جو قطعی ہے اس کے ثبوت میں کوئی شبہ کا احتمال نہیں ہے۔ اور یہ اعتراض وارد نہ کیا جائے کہ اس میں اس تعریف کی بناء پر فرض ایسے بعض مباحات اور نوافل کو بھی شامل ہو جاتا ہے جن کا ثبوت دلیل قطعی سے ہے اور کوئی شبہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ تعریف میں کلمۂ ما معہود متعین ہے جس سے متعین معہود عزیمت مراد ہے جو مباح اور نفل کو شامل نہیں ہے۔ جیسے ایمان اور ارکان اربعہ اور وہ صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم اور حج ہیں۔

تشریح ماتن نے کہا: عزیمت کی چار قسمیں ہیں۔ فرض، واجب، سنت، نفل۔ دلیل حصر یہ ہے کہ عزیمت کی دو صورتیں ہیں۔ اس کا منکر کافر ہوگا، یا اس کا منکر کافر نہ ہوگا۔ اول صورت فرض ہے۔ اور دوسری صورت کی دو قسمیں ہیں۔ اس کے ترک کرنیوالے کو عذاب ہوگا،

یا عذاب نہ ہوگا۔ جس کے ترک سے عذاب ہوگا وہ واجب ہے۔ اور جس کے ترک سے عذاب نہ ہوگا اس کی دو صورتیں ہیں۔ اُس کا تارک مستحق ملامت ہوگا یا مستحق ملامت نہ ہوگا۔ اگر مستحق ملامت ہے تو وہ سنت ہے، اور اگر مستحق ملامت نہیں تو وہ نفل ہے۔

قولہٗ والحرام داخلٌ فی الفرض الخ۔ جواب ہے ایک اعتراض کا۔ اعتراض یہ ہے کہ عزیمت کو مذکورہ چار اقسام میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے حرام، مکروہ اور مباح خارج ہو جاتے ہیں۔ جبکہ یہ تینوں عزیمت میں داخل ہیں؟

جواب:۔ حرام یا تو فرض میں داخل ہے یا واجب میں داخل ہے۔ اسطرح سے کہ حرام کا ترک کرنا اگر دلیل قطعی سے ثابت ہو تو وہ ترک فرض ہوگا، اور اگر دلیل ظنی سے ثابت ہو تو وہ ترک واجب ہوگا۔ اول کی مثال شرب خمر کا ترک کرنا، دوسرے کی مثال شطرنج کھیلنے کو ترک کرنا واجب ہے۔

حاصل یہ کہ حرام باعتبار ترک فرض میں داخل ہے یا پھر واجب میں۔ اس وقت اس سے عام معنیٰ مراد لئے جائیں گے۔ خواہ اس کا کرنا فرض ہو یا اس کا ترک کرنا فرض ہو۔

اقسام مکروہ:۔ مکروہ کی دو قسمیں ہیں۔ مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی۔ مکروہ تحریمی واجب میں داخل ہے اس وجہ سے کہ مکروہ تحریمی کا ترک کرنا واجب ہے۔ جیسے گوہ کا کھانا مکروہ تحریمی ہے۔ اس تعریف کے لحاظ سے واجب سے بھی عام معنیٰ مراد ہوں گے۔ اور اس کی دو قسمیں اس طرح ہونگی مثلاً اس کا کرنا یا تو واجب ہوگا یا اس کا ترک کرنا واجب ہوگا۔ اور مکروہ تنزیہی سنت میں داخل ہوگا۔ کیونکہ مکروہ تنزیہی کا ترک کرنا بھی سنت ہے۔ اس لئے سنت سے بھی عام معنیٰ مراد ہوں گے خواہ اس کا کرنا سنت ہے، یا اس کا ترک کرنا سنت ہے۔ مباح کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ نفل میں داخل ہے۔ کیونکہ نفل وہ ہے جس کا منکر کافر نہ ہو۔ اور اس کا ترک کرنیوالا نہ مستحق ملامت ہوگا اور نہ ہی عذاب دیا جائیگا۔ نفل کی یہ تعریف مباح پر بھی صادق آتی ہے، لہٰذا مباح نفل کی تعریف میں داخل ہوگا۔ اور جب حرام فرض یا واجب میں داخل ہے اور مکروہ تحریمی واجب میں اور مکروہ تنزیہی سنت میں اور مباح نفل میں داخل ہے تو عزیمت کو مذکورہ قسموں میں منحصر کرنا غلط نہ ہوگا۔

تفصیل دلائل سمعیہ:۔ ایسے دلائل کی تعداد چار ہے۔ اول جن کا ثبوت قطعی ہو اور اپنے معنیٰ پر قطعیت کے ساتھ دلالت کرتے ہوں۔ جیسے نص قرآن، مفسر، محکم وغیرہ اور وہ سنت متواترہ جس کا مفہوم قطعی ہو۔ دوئم ثبوت قطعی ہو اور دلالت ظنی ہو۔ جیسے وہ آیات جن کی تاویل کی گئی ہو۔ تیسری قسم ثبوت ظنی ہو اور دلالت قطعی ہو۔ جیسے خبر واحد جس کا مفہوم قطعی ہو۔ چہارم جس کا ثبوت ظنی اور دلالت ظنی ہو۔ جیسے وہ خبر واحد جس کا مضمون ظنی ہو۔

پہلی دو دلیلوں سے فرض اور حرام ثابت ہوتا ہے، اور تیسری اور چوتھی دلیل سے واجب،

مکروہ تحریمی ثابت ہوتا ہے، اور چوتھی سے سنت اور مستحب ثابت ہوتا ہے۔

قولہ لا یقال انہ یتناول الخ۔ اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ بالا تعریف کی بناء پر فرض بعض ایسے مباحات کو بھی شامل ہو جاتا ہے جو اسی قسم کی دلیل سے ثابت ہوں؟

جواب:۔ فرض کی تعریف میں کلمۂ ما مذکور ہے اس سے مراد وہ حکم مشروع ہے جو ان بعض مباحات ونوافل کو شامل نہیں ہے۔

وَحُكْمُهُ اللُّزُومُ عِلْمًا وَتَصْدِيقًا بِالْقَلْبِ قِيلَ هُمَا مُتَرَادِفَانِ وَالْأَصَحُّ أَنَّ التَّصْدِيقَ مَا يُعْتَقَدُ فِيهِ بِالْاِخْتِيَارِ الْقَصْدِيِّ وَهُوَ أَخَصُّ مِنَ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ إِذْ قَدْ يَحْصُلُ بِلَا اخْتِيَارٍ وَلَا يُصَدَّقُ بِهِ كَمَا كَانَ لِلْكُفَّارِ الَّذِينَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ فَفِي الْعِبَادَةِ الْبَدَنِيَّةِ هُوَ أَدَاؤُهَا بِالْبَدَنِ وَفِي الْمَالِيَّةِ إِعْطَاؤُهَا أَوْ إِنَابَةُ وَكِيلٍ لَهَا حَتَّى يُكَفَّرَ جَاحِدُهُ أَيْ يُنْسَبُ إِلَى الْكُفْرِ مُنْكِرُهُ تَفْرِيعٌ عَلَى الْعِلْمِ وَالتَّصْدِيقِ وَيُفَسَّقُ تَارِكُهُ بِلَا عُذْرٍ تَفْرِيعٌ عَلَى الْعَمَلِ بِالْبَدَنِ وَاحْتَرَزَ بِهِ عَنِ التَّرْكِ بِعُذْرِ الْإِكْرَاهِ أَوْ بِعُذْرِ الرُّخْصَةِ فَإِنَّهُ لَا يُفَسَّقُ حِينَئِذٍ۔

ترجمہ: اور اس کا حکم اس پر دل سے یقین رکھنا اور اعتقاد رکھنا ہے۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ علم اور تصدیق دونوں مترادف ہیں۔ اور اصح یہ ہے کہ تصدیق وہ ہے جس پر اختیار قصدی سے اعتقاد رکھا جائے۔ اور یہ علم قطعی سے اخص ہے۔ کیونکہ علم قطعی بلا اختیار کے بھی حاصل ہو جاتا ہے مگر اس کی تصدیق نہیں کی جاتی جس طرح کہ کفار کو علم قطعی حاصل تھا مگر اس کی تصدیق نہیں کی جاتی تھی۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے کہ وہ (رسول اللہ) کو اسی طرح پہچانتے ہیں جس طرح وہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں اور اعضاء بدن سے عمل کرنا لازم ہے۔ چنانچہ عبادت بدنی میں اس کی ادائیگی بدن سے ہوگی، اور عبادت مالیہ میں اس کو دیدینا یا اس کے لئے وکیل بنانا لازم ہے۔ یہانتک کہ اس کے منکر کو کفر کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ یہ تفریع علم اور تصدیق کی بناء پر ہے، اور اس کے بلا عذر چھوڑ دینے والے کو فاسق کہا جائیگا۔ یہ عمل بالبدن کی تفریع ہے۔ اس کے ذریعہ اکراہ یا رخصت کے عذر سے ترک کر دینے سے احتراز مقصود ہے کیوں کہ ایسی صورت میں تارک کو فاسق نہ کہا جائیگا۔

تشریح: قولہ وحکمہ اللزوم الخ۔ اور فرض کا حکم اُس کے حق ہونیکا یقین کرنا اور اس کا اعتقاد رکھنا ہے۔ بعض کے نزدیک تو علم اور تصدیق دونوں کے معنی ایک ہیں۔ اور علماً کے بعد تصدیق کا لفظ تفسیر کے لئے ہے مگر صحیح بات یہ ہے کہ تصدیق اس کو کہتے ہیں جس میں اپنے اختیار اور ارادہ سے اعتقاد کیا جائے، اور علم قطعی اختیار اور بغیر اختیار بھی حاصل ہو جاتا

ہے مگر اس کی تصدیق نہیں کی جاتی جس طرح اہل کتاب کافروں کو قطعی علم اگرچہ حاصل تھا مگر تصدیق انھیں حاصل نہ تھی۔ جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے الذین آتینٰھم الکتاب یعرفونہ کما یعرفون ابناءھم (جن کو ہم نے کتابیں دی ہیں وہ انکو یعنی آنحضورؐ کو اسی طرح پہچانتے ہیں جسطرح وہ اپنی اولاد کو جانتے اور پہچانتے ہیں) اس کے باوجود وہ حضورؐ کی تصدیق نہیں کرتے ہیں۔

حاصل یہ کہ فرض کا حکم یہ ہے کہ دل سے اس کے حق ہونیکا یقین کیا جائے، اور دل و دماغ سے اس کا اعتقاد کیا جائے اور بدن کے اعضاء سے اس پر عمل کیا جائے۔ اور یہ تینوں چیزیں ضروری اور لازم ہیں۔ اگر وہ عبادت بدن سے ادا کرنے سے تعلق رکھتی ہے تو بدن سے اس کو پورا کیا جائے، اور اگر از قسم مالی ہے تو مال خرچ کرکے اس کو پورا کیا جائے۔ اور اس کے منکر کو کافر کہا جائے گا۔

مذکورہ بالا تفریع اس کے علم اور تصدیق کی بناء پر ہے۔ اور اگر اس کو کوئی شخص بلا عذر ترک کردے تو وہ فاسق ہوگا اور گنہگار ہوگا۔ یہ بدن سے عمل کے لازم ہونیکی تفریع ہے۔ اور اگر ترکِ عمل کسی شرعی عذر یا کسی مجبوری یا اکراہ کی بناء پر ہوا ہے تو اس کے تارک کو فاسق نہ کہا جائے گا۔

وَالثانی وَاجِبٌ وَهُوَ مَا ثَبَتَ بدلیلٍ فیہ شبهۃٌ کالعامِّ المخصوصِ البعضِ وَالمُجمَلِ وَخبرِ الواحدِ کصدقۃِ الفطرِ وَالاُضحِیَۃِ فانّھما ثبتا بخبرِ الواحدِ الذی فیہ شبهۃٌ فیکونانِ واجبانِ وَحُکمُہ اللزومُ عَمَلاً لا عِلماً علی الیقینِ فھُوَ مثلُ الفرضِ فی العَمَلِ دُونَ العِلمِ حتّٰی لا یُکفّرَ جاحِدُہٗ لِعَدَمِ العِلمِ وَیفسّقُ تارِکہٗ اِذا استخفَّ باخبارِ الاٰحادِ بانْ لا یری العملَ بھا وَاجباً لا انْ یّتھاوَنَ بھا فانّ التھاوُنَ بالشریعۃِ کُفرٌ وَاِنّما خُصَّ اَخبارُ الاٰحادِ بالذکرِ اعتباراً لِلغالبِ لا لانّ الواجبَ لا یثبتُ اِلّا باخبارِ الآحادِ فامّا متأوّلاً فلا ای فامّا تارِكُ العَمَلِ باخبارِ الاٰحادِ بطریقِ التاویلِ بانْ یقولَ ھٰذا الخبرُ ضعیفٌ اوغریبٌ اوْ مخالِفٌ للکتابِ فلا یفسّقُ فیہ لانّ ھٰذا لیسَ للھوٰی والشھوۃِ بَلْ مِمّا توارثَ بہ العُلماءُ لاجلِ الدِّقّۃِ وَالفطانۃِ۔

ترجمہ اور دوسری قسم واجب ہے۔ واجب وہ حکم شرعی ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس میں کسی قدر شبہ ہو جیسے عام مخصوص البعض اور مجمل اور خبر واحد جیسے صدقۂ فطر اور قربانی۔ کیونکہ یہ دونوں اس خبر واحد سے ثابت ہوئے ہیں جس میں کسی قدر شبہ ہے لہٰذا دونوں واجب ہونگے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا لازم ہے، اور اس پر اعتقاد اور یقین کرنا لازم نہیں پس واجب فرض کے مثل عمل میں ہے نہ کہ علم میں یہی وجہ ہے کہ اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائیگا یعنی عدم علم

یقین کیوجہ سے اس کی تکفیر نہیں کی جائیگی اور البتہ اس کے تارک کو اس وقت فاسق کہا جائیگا جبکہ وہ اخبار آحاد کا استخفاف کرے۔ بایں طور کہ وہ ان اخبار آحاد پر عمل کو واجب نہ سمجھے، یہ نہیں کہ وہ اخبار آحاد کی تحقیر کرے کیونکہ شریعت کی تحقیر کفر ہے۔ اور متن میں اخبار آحاد کو خصوصیت سے ذکر کرنا غالب کا اعتبار کرکے ہے۔ ایسا نہیں کہ واجب صرف اخبار آحاد سے ہی ثابت ہوتا ہے۔ مگر جب وہ تاویل کرتا ہو تو فاسق نہیں کہا جائیگا۔ اور بہرحال بطریق تاویل اخبار آحاد پر عمل کا ترک کرنا مثلاً یوں کہتا ہے کہ یہ خبر ضعیف ہے یا غریب ہے یا کتاب اللہ کے مخالف ہے تو اس صورت میں فاسق نہ کہا جائے گا۔ کیونکہ تاویل اس کی خواہش نفسانی کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ اس قبیل سے ہے کہ علماء کو ذہانت اور دقتِ نظر کیوجہ سے ملی ہے۔

تشریح قولہ والثانی واجب الخ۔ عزیمت کی دوسری قسم واجب ہے۔ واجب اس شرعی حکم کو کہا جاتا ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو کہ جس کے ثبوت میں شبہ ہو۔ اس کی بہترین مثال عام مخصوص البعض ہے۔ اسی طرح مجمل اور خبر واحد ایسے دلائل ہیں جن کے ثبوت میں شبہ ہے۔ جیسے صدقۂ فطر اور قربانی کا وجوب ہے۔ ان دونوں کا ثبوت ایسے دلائل سے ہوا ہے جن کے ثبوت میں شبہ ہے۔ دلیل میں شبہ کی بناء پر اس سے ثابت شدہ حکم کو واجب کہا جاتا ہے۔

واجب کا حکم:۔ اس کے تقاضے پر عمل کرنا واجب ہے مگر اس کے مطابق یقین اور اعتقاد کرنا واجب نہیں ہے، گویا عمل میں تو فرض کے مانند ہوتا ہے البتہ اعتقاد اور یقین میں فرض کے برابر نہیں ہوتا۔ چنانچہ اسی فرق کی بناء پر کہ اس کی دلیل میں شبہ ہوتا ہے واجب کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ البتہ اگر کوئی شخص خبر واحد کی تخفیف کرے اور اس پر عمل کو واجب قرار نہ دیکر عمل نہیں کرتا تو ایسے شخص کو فاسق کہا جائیگا۔ اور اگر ان کی اہانت کرے پھر عمل کو ترک کردے تو ایسے شخص کی تکفیر کی جائیگی اس لئے کہ شریعت کی توہین کرنا کفر ہے۔

قولہ وانما خص اخبار الاحاد بالذکر الخ۔ خبر واحد کا ذکر متن میں خاص طور پر اسوجہ سے کیا گیا ہے کہ واجب کا ثبوت بالعموم اخبار آحاد سے ہی ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہ لینا چاہئے کہ واجب کا ثبوت خبر واحد کے علاوہ دوسرے دلائل سے نہیں ہوتا۔

تارک واجب فاسق کیوں؟ واجب کے تارک کو فاسق اس صورت میں کہا جائیگا جب اس نے اس پر عمل کو کسی تاویل کی بناء پر ترک نہ کیا ہو۔ اور اگر کسی تاویل کی بنیاد پر واجب پر عمل کو ترک کیا گیا جیسے تارک نے یہ کہہ کر عمل کو ترک کیا کہ یہ خبر ضعیف ہے، یا یہ خبر غریب ہے۔ یا یہ کہتا ہے کہ یہ کتاب اللہ کے خلاف ہے تو اس صورت میں ایسے تارک کو فاسق نہ کہا جائے گا۔ اسوجہ سے کہ یہ تاویل علمی اور تحقیقی بنیاد پر ہے، ہوائے نفس کیوجہ سے نہیں۔

بالخصوص یہ نظر کی باریکی اور ذہانت کیوجہ سے ہے جو علماء کو ورثہ میں ملی ہے۔

وَالثالِثُ سُنَّةٌ وَهِيَ الطَّرِيقَةُ المَسْلُوكَةُ فِي الدِّيْنِ وَحُكْمُهَا اَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِاِقَامَتِهَا مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا وُجُوبٍ فَاحْتَرَزَ بِقَوْلِهِ اَنْ يُطَالَبَ عَنِ النَّفْلِ وَبِقَوْلِهِ مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا وُجُوبٍ عَنِ الْفَرْضِ وَالْوَاجِبِ وَكَانَ يَنْبَغِي اَنْ يَذْكُرَ هٰذِهِ الْقُيُودَاتِ فِي التَّعْرِيفِ اِلَّا اَنَّهُ اِكْتَفَىٰ عَنْهَا بِالْحُكْمِ وَلٰكِنْ قَالُوْا اِنَّ هٰذَا التَّعْرِيفَ وَالْحُكْمَ لَا يَصْدُقَانِ اِلَّا عَلَىٰ سُنَّةِ الْهُدَىٰ وَالتَّقْسِيمُ الْآتِي اِنَّمَا هُوَ لِمُطْلَقِ السُّنَّةِ اِلَّا اَنَّ السُّنَّةَ تَقَعُ عَلَىٰ طَرِيقَةِ النَّبِيِّ وَغَيْرِهِ يَعْنِي الصَّحَابَةَ يُقَالُ سُنَّةُ اَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَسُنَّةُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ مُطْلَقُهَا طَرِيقَةُ النَّبِيِّ يَعْنِي اِذَا اُطْلِقَ لَفْظُ السُّنَّةِ بِلَا قَرِينَةٍ لَا يُطْلَقُ عَلَىٰ طَرِيقَةِ الصَّحَابَةِ كَمَا رُوِيَ اَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ قَالَ مَا دُوْنَ الثُّلُثِ مِنَ الدِّيَةِ لَا يُنَصَّفُ وَهُوَ السُّنَّةُ اَرَادَ بِهَا سُنَّةَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهِيَ اَنَّ الدِّيَةَ اِذَا لَمْ تَبْلُغْ ثُلُثًا فَالرَّجُلُ وَالْاُنْثَىٰ فِيهِ سَوَاءٌ وَاِذَا بَلَغَ الثُّلُثَ فَصَاعِدًا يُؤْخَذُ لِلْمَرْاَةِ وَنِصْفُ مَا يُؤْخَذُ لِلرَّجُلِ وَاِذَا اُرِيدَتْ سُنَّةُ غَيْرِ النَّبِيِّ يُقَالُ هٰذِهِ سُنَّةُ الشَّيْخَيْنِ اَوْ سُنَّةُ اَبِي بَكْرٍ وَنَحْوِهِ وَهِيَ نَوْعَانِ اَيْ مُطْلَقُ السُّنَّةِ لَا الَّتِي مَضَىٰ تَعْرِيفُهَا وَحُكْمُهَا عَلَىٰ نَوْعَيْنِ الْاَوَّلُ سُنَّةُ الْهُدَىٰ وَتَارِكُهَا يَسْتَوْجِبُ اِسَاءَةً اَيْ جَزَاءَ اِسَاءَةٍ كَاللَّوْمِ وَالْعِتَابِ اَوْ سُمِّيَ جَزَاءُ الْاِسَاءَةِ اِسَاءَةً كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا كَالْجَمَاعَةِ وَالْاَذَانِ وَالْاِقَامَةِ فَاِنَّ هٰؤُلَاءِ كُلَّهَا مِنْ جُمْلَةِ شَعَائِرِ الدِّيْنِ وَاَعْلَامِ الْاِسْلَامِ وَلِهٰذَا قَالُوْا اِذَا اَصَرَّ اَهْلُ مِصْرٍ عَلَىٰ تَرْكِهَا يُقَاتَلُوْا بِالسِّلَاحِ مِنْ جَانِبِ الْاِمَامِ وَقَدْ وَرَدَتْ فِي كُلٍّ مِنْهَا آثَارٌ لَا تُحْصَىٰ وَالثَّانِي الزَّوَائِدُ وَتَارِكُهَا لَا يَسْتَوْجِبُ اِسَاءَةً كَسِيَرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي لِبَاسِهِ وَقُعُوْدِهِ وَقِيَامِهِ فَاِنَّ هٰؤُلَاءِ كُلَّهَا لَا تَصْدُرُ مِنْهُ عَلَىٰ وَجْهِ الْعِبَادَةِ وَقَصْدِ الْقُرْبَةِ بَلْ عَلَىٰ سَبِيلِ الْعَادَةِ فَاِنَّهُ كَانَ يَلْبَسُ جُبَّةً حَمْرَاءَ وَخَضْرَاءَ وَبَيْضَاءَ طَوِيلَ الْكُمَّيْنِ وَرُبَّمَا يَلْبَسُ عِمَامَةً سَوْدَاءَ وَحَمْرَاءَ وَكَانَ مِقْدَارُهَا سَبْعَةَ اَذْرُعٍ اَوْ اثْنَيْ عَشَرَ ذِرَاعًا اَوْ اَقَلَّ اَوْ اَكْثَرَ وَكَانَ يَقْعُدُ مُحْتَبِيًا تَارَةً وَمُرَبَّعًا لِلْعُذْرِ وَعَلَىٰ هَيْئَةِ التَّشَهُّدِ اَكْثَرَ فَهٰذَا كُلُّهَا مِنْ سُنَنِ الزَّوَائِدِ يُثَابُ الْمَرْءُ عَلَىٰ فِعْلِهَا وَلَا يُعَاقَبُ عَلَىٰ تَرْكِهَا وَهُوَ فِي مَعْنَى الْمُسْتَحَبِّ اِلَّا اَنَّ الْمُسْتَحَبَّ مَا اَحَبَّهُ الْعُلَمَاءُ وَهٰذَا مَا اعْتَادَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ

اور تیسری قسم سنت ہے وہ ایسے اچھے طریقے کا نام ہے جو دین میں مسلوک اور رواج پذیر ہو۔ اس کا حکم یہ ہے کہ انسان سے بغیر فرض اور وجوب کے اس کے قائم کرنیکا مطالبہ کیا جائے۔
مصنفؒ نے اپنے قول یطالب سے نفل سے احتراز فرمایا ہے اور من غیر افتراض ولا وجوب کی قید سے فرض اور واجب سے احتراز کیا ہے۔ اور مناسب تھا کہ مصنف ان قیودات کو تعریف میں ذکر فرمادیتے لیکن انھوں نے لفظ حکم کہہ کر

ان سے اکتفاء کیا ہے مگر بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ سنت کی مذکورہ تعریف اور حکم دونوں صرف سنن ہدیٰ پر صادق آتے ہیں اور آئندہ آنیوالی تقسیم مطلق سنت کی ہے۔ مگر سنت کا اطلاق نبی کریمؐ اور غیر نبیؐ یعنی صحابہؓ دونوں کے طریقے پر ہوتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے سنتِ ابی بکرؓ اور سنت عمرؓ اور سنتِ خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا مطلق سنت کا اطلاق صرف طریقہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم پر ہوتا ہے یعنی جب بلا کسی قرینہ کے سنت کا اطلاق کیا جائے تو وہ صحابہ کی سنت پر اطلاق نہیں کیا جائیگا جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سعید بن المسیبؒ نے فرمایا دیت کا وہ حصہ جو تہائی سے کم ہو اس کی تنصیف نہیں ہوتی۔ یہی سنت ہے اور سنت سے نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی سنت مراد لی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ دیت جو تہائی تک نہ پہنچے تو اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں۔ اور جب ثلث اور اس سے اوپر تک پہونچ جائے تو اس میں مرد کیلئے جو حصہ لیا جائے گا عورت کے لئے اس کا آدھا حصہ لیا جائیگا۔ اور جب غیر نبی کی سنت کا ارادہ کیا جائیگا تو کہا جائیگا کہ یہ شیخین کی سنت ہے یا حضرت ابوبکر کی سنت ہے۔ اسی طرح دوسرے صحابہؓ کے لئے کہا جائیگا۔ اور سنت کی دو قسمیں ہیں، یعنی مطلق سنت کی نہ کہ اس سنت کی جس کی تعریف گذر چکی ہے اور اس کا حکم دو قسموں پر ہے۔ پہلی قسم سنتِ ہدیٰ ہے جس کا تارک اسارۃ کا مستحق ہوتا ہے یعنی اسارت کی جزاء کا جیسے ملامت کرنا، سزا دینا۔ اور جزاء کا نام اسارۃ اس لئے رکھا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا۔ جیسے جماعت، اذان اور اقامت۔ کیونکہ یہ تمام کی تمام شعائرِ دین میں سے ہیں۔ اسی لئے علماء نے کہا ہے کہ جب اہل شہر اس کے ترک پر اصرار کریں تو امام وقت کیطرف سے ہتھیاروں کے ذریعہ قتال کیا جائیگا۔ اور ان مذکورہ کے بارے میں بیشمار روایتیں وارد ہوئی ہیں۔ دوسری قسم سنن زوائد (سنن غیر مؤکدہ) ہے جس کا تارک اسارت کا مستحق نہیں ہوتا مثلاً نبی اکرمؐ کے وہ اخلاق و عادات جو آپ سے لباس اور قعود اور قیام کی حالتوں میں صادر ہوئے ہیں۔ کیونکہ ان میں سے تمام کے تمام بطور عبادت صادر نہیں ہوئے، نہ قربت کے ارادہ سے صادر ہوئے بلکہ عادت کے طور پر صادر ہوئے کیونکہ نبی کریمؐ جبہ زیب تن فرماتے تھے اور کبھی سرخ دھاریوں والا اور کبھی سبز رنگ کا اور کبھی بالکل سفید بھی ہوتا تھا اور آستین لمبی ہوا کرتی تھی اور کبھی کبھی سر مبارک پر سیاہ رنگ کا عمامہ باندھتے اور کبھی سرخ دھاریوں والا اور اس کی لمبائی سات ہاتھ کی ہوتی تھی اور بارہ ہاتھ کی بھی ہوتی تھی اور کبھی اس سے کم اور کبھی اس سے زائد۔ اور بسا اوقات احتباءً بیٹھتے اور کبھی چہار زانو ہوکر بیٹھتے تھے اور اکثر و بیشتر تشہد کی ہیئت پر بیٹھا کرتے تھے۔ یہ تمام سنن زوائد میں سے ہیں۔ انسان ایسا کرنے پر ثواب پائے گا اور اس کے ترک کرنے پر سزا نہ دیا جائیگا۔ یہ بمعنی مستحب ہیں مگر اصطلاحی مستحب وہ ہے جس کو علماء نے پسندیدہ قرار دیا ہو اور یہ وہ ہیں جو نبی کریمؐ کی عادت شریفہ تھی۔

تشریح عزیمت کی تیسری قسم کا نام سنت ہے۔ سنت ایسے طریقے کا نام ہے جو دین میں رائج ہو اور فرض واجب سے جداگانہ ہے۔ فرض اور واجب کے ماسوا کی قید ایسے قرینہ کی

بنیاد پر لگائی گئی ہے کہ جس سے یہ واضح ہو جائے کہ سنت فرض اور واجب کے بالمقابل ہوا کرتی ہے چنانچہ سنت میں جو طریقہ رائج ہوگا وہ فرض اور واجب کے طریقہ کے ماسوا ہوگا۔ طریقہ مسلوکہ سے ایسا عمدہ طریقہ مراد ہے جس کو نبی اکرم صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم نے اختیار کیا ہو اسی طرح اسکو صحابہ کرامؓ نے بھی اختیار کیا ہو۔ سنت کا یہ حکم ہے کہ انسان سے بغیر فرض اور وجوب کے اس کو قائم کرنیکا مطالبہ کیا جائے۔ مطالبہ کئے جانیکی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے "ما اٰتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا" یعنی رسول جو چیز تمہارے لئے پیش کریں اسکو قبول کرلو اور جس چیز سے منع فرمائیں اس سے باز آجاؤ۔

قولہٗ ان یطالب الخ۔ مصنف علیہ الرحمہ نے ان یطالب کی قید اس لئے بیان کی ہے تاکہ نفل سے احتراز ہو جائے۔ اور من غیر افتراض ولا وجوب کی قید اس لئے لگائی ہے تاکہ فرض اور واجب سے احتراز ہو جائے۔ مگر ان قیود کو تعریف میں ذکر کرنا مناسب تھا لیکن وہاں ذکر نہ کرتے ہوئے حکم ہی پر اکتفاء کرلیا گیا۔

قولہٗ ولکن قالوا ان ھذا التعریف الخ۔ شارح علیہ الرحمہ کی یہ عبارت ایک شبہ کے ازالہ پر مبنی ہے۔ شبہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ تعریف اور حکم معلوم ہوتا ہے یہ سنت کے ہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ تعریف اور حکم کا مصداق صرف سنت ہدیٰ یعنی سنت مؤکدہ ہے۔ کیونکہ سنت ہدیٰ ہی دین میں رائج طریقہ ہے اور اسی کے قائم کرنیکا مطالبہ بھی کیا جاتا ہے جبکہ سنن زوائد یہ بطور عادت کے رائج ہوتی ہیں نہ کہ عبادت کے طور پر۔

قولہٗ والتقسیم الاتی انما ھو لمطلق السنۃ الخ۔ اس عبارت سے ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ تعریف اور حکم صرف سنت ہدیٰ پر صادق آتی ہے تو پھر اس سنت کی تقسیم سنت ہدیٰ اور سنن زوائد کیطرف کیسے درست اور مناسب ہوگی؟

اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنیوالی تقسیم سنت ہدیٰ کی نہیں ہے بلکہ یہ تقسیم مطلق سنت کی ہے۔

قولہٗ الا ان السنۃ تقع الخ۔ اس عبارت سے مصنفؒ نے شوافع اور احناف کے مابین ایک اختلاف کو ذکر کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ سنت کی ذکر کردہ تعریف اور حکم میں احناف اور شوافع کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے ہاں اختلاف اس سلسلہ میں ہے کہ سنت کا اطلاق نبیؐ کے علاوہ کے طریقہ پر ہو سکتا ہے یا نہیں۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ سنت کا اطلاق غیر نبی کے طریقہ پر نہیں ہوتا الغرض بغیر کسی قرینہ کے مطلق سنت کا اطلاق صحابہؓ کے طریقہ پر نہیں ہوتا۔ اور احناف کے نزدیک سنت کا اطلاق جس طرح نبیؐ کے طریقہ پر ہوتا ہے بعینہٖ صحابہؓ کے طریقہ پر بھی ہوتا ہے۔

احناف کی دلیل آپؐ کا قول "مَن سَنَّ سنۃً حسنۃً فلہٗ اجرُہا واجرُ مَن عمل بہا" جس شخص نے کوئی اچھا طریقہ رائج کیا اس کے لئے اس کا اجر ہوگا اور جو اس پر عمل کریگا اس کا اجر بھی اس کیلئے ہوگا۔ یہاں حدیث میں کلمۂ مَن عام ہے اسلئے نبی، غیر نبی جو بھی اچھا طریقہ رائج کریگا اس کے لئے یہ اجر ہوگا اور اس کے رائج کردہ طریقہ کو سنت کہا

جائیگا۔ امام شافعیؒ کی دلیل سے پہلے دیت کے بارے میں یہ غور فرمالیں کہ احناف کے نزدیک عورت مطلقاً مرد کی دیت سے نصف ہوا کرتی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک تہائی دیت سے کم میں عورت اور مرد دونوں مساوی ہیں انھوں نے اپنے مذہب کی تائید کے لئے یہ روایت ذکر کی ہے کہ سعید بن المسیبؓ نے فرمایا کہ ایک تہائی دیت سے کم کی تنصیف نہیں ہوا کرتی۔ اور یہ سنت ہے اور یہاں سعید بن المسیبؓ کی مراد سنت سے نبی علیہ السلام کی سنت ہے۔ اس سے معلوم یہ ہوا کہ سنت کا لفظ جب مطلقاً بولا جاتا ہے تو اس سے نبیؐ کی سنت مراد ہوتی ہے، غیر نبیؐ کی سنت مراد نہیں ہوتی۔ چنانچہ جب غیر نبی کی سنت کا ارادہ کیا جائے تو اسکو اضافت کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے مثلاً یوں کہا جاتا ہے ہٰذہ سنۃ الشیخین، ہٰذہ سنۃ ابی بکرؓ وغیرہ۔

احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ سعید بن المسیبؓ کی اس روایت میں سنت سے مراد سنت نبی نہیں ہے بلکہ یہاں زید بن ثابتؓ کی سنت مراد ہے۔ چنانچہ زید بن ثابتؓ فرمایا کرتے تھے کہ جب دیت ثلث تک نہ پہنچے تو اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ سنت کا اطلاق نبی اور غیر نبی دونوں کی سنت پر ہوتا ہے اور یہی ہمارا مدعیٰ بھی ہے۔

اقسامِ سنت:۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ سنت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) سننِ ہدیٰ (۲) سننِ زوائد۔

سننِ ہدیٰ وہ ہے جس کا ترک کرنیوالا اساءت کی سزا کا مستحق ہوتا ہے یعنی تارک زجر و توبیخ کا مستحق ہوتا ہے۔ متن میں اساءت سے پہلے جزاء کا لفظ محذوف ہے یا، جزاء اساءت کو اساءت کے نام سے موسوم کیا گیا ہے جیسے قرآن کریم میں ہے جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا، کہ جزاء سیئہ کو سیئہ کے ساتھ موسوم کر دیا گیا ہے۔

سنتِ ہدیٰ کی مثال جماعت، اذان اور اقامت ہے۔

سننِ زوائد وہ ہیں جن پر عمل کرنا ضروری نہ ہو اور ان کا تارک مستحق ملامت نہ ہو بلکہ کرنے پر ثواب کا مستحق ہو۔ جیسے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے اخلاق و عادات جو آپ سے لباس پہننے اٹھنے اور بیٹھنے میں صادر ہوتے۔ بلکہ وہ امور آپ سے بطور عادت صادر ہوئے۔ مثلاً آپ نے جبہ کا استعمال فرمایا، کبھی سرخ دھاریوں والا، اور کبھی سبز رنگ کا، اور کبھی بالکل سفید آستین انکی لمبی ہوا کرتی تھی، بسا اوقات آپ نے عمامہ مبارک سر پر باندھا کبھی سرخ دھاریوں والے کپڑے کا۔ اور دستار کی لمبائی کبھی سات ہاتھ کی اور کبھی بارہ ہاتھ کی ہوتی تھی۔ اسی طرح آپ جبو بنا کر بیٹھتے تھے اور عذر کی بناء پر چار زانو ہو کر بیٹھنا بھی آپ سے ثابت ہے مگر زیادہ تر آپ کا بیٹھنا تشہد کی ہیئت پر ہوتا تھا۔ یہ سب از قسم سننِ زوائد ہیں۔ ان کے مطابق عمل کرنے پر ثواب مرتب ہوگا اور نہ کرنے پر کسی قسم کی ملامت نہ کی جائے گی، نہ سزا دی جائے گی۔ یہی معنے مستحب کے بھی ہیں

مستحب اور سنن زوائد کا فرق:۔ مستحب وہ ہے۔ آپ صلے اللہ علیہ وسلم کے اعمال و اخلاق میں سے جن کو علماء حق نے پسند فرمایا ہو۔ اور سننِ زوائد وہ ہیں جن کو آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے بطور

عادت انجام دیا ہو۔ سنن ہدیٰ کی تعداد کم اور سنن زوائد کی تعداد زیادہ ہیں۔ اسی وجہ سے ماتن نے سنن ہدیٰ کیلئے مفرد کا لفظ اور زوائد کے لئے جمع کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔

وَالرَّابِعُ النفلُ وَهُوَ مَا يُثَابُ الْمَرْءُ عَلٰى فِعْلِهٖ وَلَا يُعَاقَبُ عَلٰى تركه عُرْفَهٗ بِحُكْمِهٖ اِتِّبَاعًا لِلسَّلَفِ وَفِي ذِكْرِ نفي العقابِ دُوْنَ الذمّ والعقابِ تنبيهٌ عَلٰى اَنَّهٗ لَا يَدْرِيْ حَالَ الذمِّ وَالعتابِ وَالزائدُ على الركعتين للمسافر نفلٌ لهٰذا المعنٰى اَنَّهٗ يُثَابُ على فعله ولا يعاقب على تركه ولا يقال انه يُخَالِفُ مَا ذَكَرَ الفقهاءُ اَنَّهٗ لو صلّٰى اربعًا وقعد على الركعتين تمّ فرضهٗ واساء لان هذه الاساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتاخير السلام واختلاط النفل بالفرض وقال الشافعيُّ لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك يعني انه لا يلزم في حال البقاء كما كان لم يلزم قبل الابتداء فان شرع في النفل لا يلزم اتمامه ولو افسده لا يلزم قضاؤه سواء كان صومًا او صلوٰة قلنا ان ما اداه وجبت صيانته ولا سبيل اليها الا بالزام الباقي لان الصلوٰة والصوم مما لم يفد حكمه الا اذا كان تامًّا بكونه شفعًا او صوم يوم فان ادى بعض الصلوٰة او الصوم فعليه ان يتمه والا يلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعالٰى ولا تبطلوا اعمالكم وان افسده يجب ان يقضيه لتكون فيه صيانة ولا يقال ليس فيه ابطال العمل بل امتناع عنه لانا نقول ان الاجزاء المؤداة لما كان له عرضة ان تصير عبادة بعد التمام ولم يتمها فكانه ابطلها وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلا اي الشروع مقيس على النذر لان النذر صار لله تعالٰى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بان قال لله علي ان اصلي ركعتين ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل اي ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء الفعل بالاجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالٰى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى بالاهتمام والدوام لان الدوام اسهل من الابتداء في اليسر والفعل اولى من التسمية في الاهتمام۔

ترجمہ اور چوتھی قسم نفل ہے۔ نفل وہ امر مشروع ہے جس کے کرنے پر انسان کو ثواب دیا جائیگا، اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہوگا۔ مصنفؒ نے نفل کی تعریف اس کے حکم سے سلف کا اتباع کرتے ہوئے کی ہے۔ اور عذاب کی نفی کے ذکر کرنے میں نہ کہ مذمت یا عتاب کا لفظ کرنے میں تنبیہ ہے کہ ذم اور عتاب کا حال معلوم نہیں ہے۔ اور ان معنے کے لحاظ سے دو رکعتوں سے زائد مسافر کیلئے نفل ہے کہ وہ اس کے کرنے پر ثواب دیا جائے گا اور اس کو ترک کر دینے سے عذاب نہ دیا جائے گا۔ اور یہ اعتراض نہ وارد کیا جائے کہ یہ تو فقہاء

کی صراحت کے خلاف ہے کہ مسافر مصلی نے اگر چار رکعتیں پڑھ لیا اور دو رکعت پڑھکر قعود کیا ہے تو اس کا فرض تام ہوگیا مگر اس نے برا کیا۔ جواب یہ ہے کہ یہ برائی نفس رکعتوں کے پڑھنے کیوجہ سے نہیں ہے بلکہ سلام کو مؤخر کردینے کیوجہ سے ہے نیز نفل کو فرض کے ساتھ مخلوط کردینے کیوجہ سے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جس مصلی نے نفل نماز کو اس وصف سے شروع کیا تو واجب ہے کہ اسی وصف کے ساتھ باقی بھی رہے۔ یعنی شروع کردینے کے بعد نفل لازم نہیں ہوتی جس طرح سے کہ شروع کرنے سے پہلے لازم نہیں تھی۔ لہٰذا اگر کسی نے نماز نفل شروع کردی تو تمام اس کے لئے لازم نہیں، اور اگر فاسد کردے تو اس کی قضاء لازم نہیں ہے خواہ نفل نماز ہو یا نفلی روزہ ہو۔ ہم جواب دیں گے کہ نفل کے اداکرنیوالے نے جو کچھ بھی ادا کیا ہے اس کی حفاظت واجب ہے۔ اور حفاظت کی صورت یہی ہے کہ نفل کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے اس کو لازم قرار دیا جائے کیونکہ نماز روزہ اس قبیل سے ہیں کہ جن کا حکم مفید نہیں ہوگا جب تک کہ وہ تام نہ ہو جائیں۔ نماز میں تام نہ ہونے کی صورت یہ ہے کہ وہ شفع ہو جائے اور روزہ ہے تو دن پورا ہو جائے۔ لہٰذا اگر اس نے نماز یا روزہ کو ادا کرنا شروع کردیا ہے تو اس پر واجب ہے کہ انکو پورا کرے ورنہ ابطالِ عمل لازم آئیگا اور یہ حرام ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے وَلَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَكُمْ اپنے عملوں کو باطل مت کرو۔ اور اگر فاسد کردیا ہے تو اس کی قضا واجب ہے تاکہ عمل کی حفاظت ہو سکے۔ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس صورت میں ابطالِ عمل نہیں ہے، بلکہ عمل سے امتناع ہے۔ کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ وہ اجزاء جو ادا کئے جا چکے ہیں اس کے لئے جب ایسی قوت حاصل ہو چکی ہے جو تمام ہونے کے بعد عبادت ہو جائے اور اس نے اس کو تام نہیں کیا تو گویا اسے باطل کردیا۔ اور وہ نذر کیطرح ہے جو اللہ کے لئے محض زبان سے متعین کردینے سے ہوگئی ہے نہ فعل کے لحاظ سے۔ مصنفؒ نے اس شروع فی النفل کو نذر پر قیاس کیا ہے کیونکہ نذر صرف زبان سے ذکر کردینے سے اللہ تعالےٰ کیلئے ہو جاتی ہے نہ کہ بحیثیت فعل کے۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے لِلّٰہِ عَلَیَّ اَنْ اُصَلِّیَ رَکْعَتَیْنِ (مجھ پر واجب ہے کہ میں اللہ کے لئے دو رکعت پڑھوں) پھر اس کی حفاظت کے لئے فعل کا شروع کرنا واجب ہوا یعنی اس ذکر لسانی کی حفاظت کے لئے ابتدائے فعل واجب ہوگیا اس میں ہمارے اور تمہارے درمیان اجماع ہے۔ لہٰذا جب ذکر اللہ کی تعظیم کے لئے بالاتفاق نذر میں ابتدائے فعل لازم ہوگیا تو بدرجۂ اولیٰ ابتداءِ فعل کی حفاظت کے لئے اس فعل کی بقاء واجب ہوگی یعنی اہتمام و دوام کے لحاظ سے کیونکہ ابتداء سے دوام آسان ہے سہولت کے بارے میں اور اہتمام میں فعل زیادہ آسان ہے قول و ذکر کے مقابلہ میں۔

تشریح

قولہ والرابع النفل الخ۔ اور عزیمت کی چوتھی قسم نفل ہے۔ نفل اس شرعی حکم کا نام ہے جس کے انجام دینے پر ثواب دیا جاتا ہے، اور عمل نہ کرنے پر کوئی گناہ نہیں ہوتا۔ ماتن نے حکم نفل کی تعریف جن لفظوں سے کی ہے وہی نفل کا حکم بھی ہے۔ اسلاف نے بھی یہی طرز اختیار فرمایا ہے۔ متن میں نفل کے تارک سے عذاب کی نفی کی گئی ہے، ذم اور عتاب کی نفی نہیں

کی گئی کیونکہ ذم اور عتاب کی حالت معلوم نہیں ہے یعنی یہ معلوم نہیں کہ نفل کے ترک کرنے پر ملامت اور عذاب ہوگا یا نہیں۔ تو ان کو چونکہ اس کا علم نہیں ہے اس لئے صرف عتاب کی نفی کی گئی ہے۔

نفل کی تعریف کے پیش نظر مسافر چار رکعت والی نماز کو دو رکعت کے بجائے اگر چار رکعت پڑھ لیتا ہے تو دو رکعت نفل ہوں گی۔ اب اگر کوئی شخص یہ اشکال کرے کہ فقہاء نے کہا ہے کہ چار رکعت والی نماز کو مسافر اگر چار رکعت پڑھ لے اور دو رکعت کے بعد قعدہ کر لے تو اس کا فرض ادا ہو جائیگا اور وہ گنہگار ہوگا۔ تو ایسا کرنے پر اس کا گنہگار ہونا اس کی علامت ہے کہ فقہاء کی نظر میں یہ دو رکعت نفل نہیں ہیں۔ اگر یہ دونوں رکعتیں اس کی نفل شمار ہوتیں تو یہ شخص گنہگار کیوں ہوتا؟

اس علمی سوال کا جواب یہ دیا جائیگا کہ اس مسافر کا گنہگار ہونا دو رکعت نفل پڑھنے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ فرض کی دو رکعت پڑھنے کے بعد اور سلام پھیرنے میں چونکہ اس نے تاخیر کی ہے اس تاخیر اور نفل کو فرض کے ساتھ مخلوط کرنے کی بناء پر اس کو گنہگار کہا گیا ہے

اس بارے میں اختلاف ہے کہ نفل شروع کرنے کے بعد واجب ہو جاتا ہے یا نہیں۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نفل جس وصف کے ساتھ شروع کیا جاتا ہے اسی وصف کے ساتھ آخر تک باقی رہتا ہے۔ گویا نفل جس طرح شروع کرنے سے پہلے نفل تھا، واجب نہیں تھا شروع کرنے کے بعد آخر تک وہ نفل ہی باقی رہتا ہے واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ شے کی بقاء اس کی ابتداء کے خلاف نہیں ہوتی، اس لئے نفل کو شروع کرنے کے بعد اس کو پورا کرنا واجب نہیں۔ اور شروع کرنے کے بعد اگر اس کو فاسد کر دیا جائے تو اس کی قضاء واجب نہ ہوگی خواہ نفل بصورت صلوٰۃ ہو یا صوم ہو۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک نفل شروع کرنے کے بعد واجب ہو جاتا ہے اور اس کو پورا کرنا بھی واجب اور ضروری ہو جاتا ہے۔ اور اگر درمیان میں اس کو فاسد کر دیا جائے تو اس کی قضاء بھی واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ نفل کے ادا کرنیوالے نے جو عبادت کی ہے اس کی حفاظت کرنا ضروری ہے تاکہ عمل باطل نہ ہونے پائے اس کی حفاظت اسی وقت ہو سکتی ہے جب باقی ماندہ حصہ کو لازم قرار دیا جائے۔ اس لئے نفل اگر بصورتِ نماز ہے تو وہ ایک شفعہ پوری ہو جائے اور روزہ ہے تو پورے دن میں پورا ہو جائے۔ لہٰذا اگر اس نے نماز اور روزہ میں سے ایک ایک حصہ پورا کر دیا تو باقی ماندہ حصہ کا پورا کرنا واجب ہے ورنہ عمل کا باطل کرنا لازم آئے گا اور یہ عمل لاتبطلوا اعمالکم کے خلاف ہے، اس لئے عمل کو باطل کرنا حرام اور ناجائز ہوگا۔ اور اگر فاسد کر دیا جائے تو اس کی حفاظت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کی قضا واجب قرار دی جائے۔

ایک اعتراض:- ولا یقال الخ سے مصنفؒ نے ایک اعتراض اور اس کا جواب تحریر فرمایا ہے سوال یہ ہے کہ نفل کو شروع کرنے کے بعد باطل کرنے سے امتناع عن العمل لازم آتا ہے جبکہ حرام عمل کا ابطال ہے، امتناع عمل حرام نہیں ہے۔ اس لئے نفل کو شروع کرنے کے بعد اس کو پورا نہ

کرنے سے قضاء واجب نہ ہونا چاہئے۔

جواب:۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ نفل کا جو حصہ ادا کیا جا چکا ہے جو ایسا ہے کہ پورا ہونیکے بعد عبادت بن جائے مگر فاسد کر کے اس نے اس حصہ کو پورا نہیں کیا اس لئے کہا جائیگا کہ گویا اس نے اس کو ضائع کر دیا ہے اس لئے نفل کو شروع کرنے کے بعد ابطالِ عمل لازم آیا اور ابطالِ عمل حرام ہے اس لئے اس کی حفاظت کرنے کی غرض سے اس کو پورا کرنا لازم اور ضروری ہے اور فاسد کرنے کی صورت میں قضاء واجب ہے۔

احناف نے نفل کی قضاء کے وجوب کو نذر پر محمول کیا ہے اس لئے کہ اگر کسی نے اللہ کیلئے نذر مانی اور کہا اللّٰہ علیّ اَنْ اُصلّیَ رکعتین (اللہ کے واسطے میرے ذمہ دو رکعتیں لازم ہیں) تو یہاں اگرچہ فعل موجود نہیں ہے، صرف زبان سے وہ فعل کا نام لے رہا ہے۔ مگر صرف زبان سے کہنے کی بناء پر اس پر اس نذر کا پورا کرنا واجب ہو جاتا ہے اور اس کی حفاظت کیلئے نذر ماننے ہوئے فعل کا شروع کرنا واجب ہو جاتا ہے اور اس پر شوافع بھی متفق ہیں۔ لہٰذا جب نذر میں اللہ کے نام کی عظمت اور احترام کو برقرار رکھنے کے لئے باتفاق فعل کا شروع کرنا واجب ہے تو نفل کو شروع کرنے میں ابتدائے فعل کی حفاظت کیلئے اس کا باقی رکھنا بدرجۂ اولیٰ واجب ہوگا۔ کیونکہ بقاء و دوام فعل کی ابتداء سے آسان ہوتا ہے۔ ذکر کے مقابلے میں فعل اولیٰ ہوتا ہے۔

وَ الرُّخصةُ عُطِفَتْ علی قولہٖ عزیمةٌ وَ لَمْ یُعَرِّفْهَا لِاَنَّهَا لَیْسَتْ بِمشترکةٍ مَعْنًی وَ لَیْسَ لَهَا حقیقةٌ مُتَّحِدَةٌ تُوجَدُ فِی جمیعِ اَنواعِهَا علی السّویّةِ بَلْ قَسَّمَهَا اَوَّلًا اِلَی الْاَنواعِ ثُمَّ عَرَّفَ کُلَّ نَوْعٍ علی حِدَةٍ وَ تقسیمُهَا بِاعتبارِ مَا یُطلَقُ علیہِ اِسْمُ الرّخصةِ فقال وَ هِیَ اَرْبَعَةُ انواعٍ نَوْعَانِ مِنَ الحقیقةِ اَحَدُهُمَا اَحَقُّ مِنَ الْاٰخَرِ وَ نَوْعَانِ مِنَ المجازِ اَحَدُهُمَا اَتَمُّ مِنَ الْاٰخَرِ وَ تفصیلُہٗ اَنَّ الرّخصةَ الحقیقیّةَ هِیَ الّتِی تبقٰی عزیمتُہٗ معمولةً فَکُلَّمَا کانتِ العزیمةُ ثابتةً کانتِ الرّخصةُ اَیْضًا فِی مقابلتِهَا حقیقةً ففی القسمَیْنِ الْاَوَّلَیْنِ لَمَّا کانتِ العزیمةُ موجودةً معمولةً فِی الشّریعةِ کانتِ الرّخصةُ فِی مقابلتِهَا ایضًا حقیقةً ثابتةً ثُمَّ فِی القسمِ الْاَوَّلِ منهُمَا لَمَّا کانتِ العزیمةُ مَوْجُوْدَةً مِنْ جمیعِ الوجوہِ کانتِ الرّخصةُ ایضًا حقیقةً مِنْ جمیعِ الوجوہِ بخلافِ القسمِ الثّانی فَاِنَّ العزیمةَ فِیْہِ مَوْجُودَةٌ مِنْ وَجْہٍ دُوْنَ وَجْہٍ فلا تَکُوْنُ الرّخصةُ اَحَقَّ ایضًا وفی القسمَیْنِ الْاٰخَرَیْنِ لَمَّا فَاتَتِ العزیمةُ مِنَ البَیْنِ وَ لَمْ تَکُنْ مَوْجُوْدَةً کانتِ الرّخصةُ فِی مُقَابلتِهَا مَجَازًا بِمَعْنٰی اَنَّ اِطلاقَ الرّخصةِ عَلَیْهِمَا مَجَازٌ اِذْ هِیَ صَارَتْ بِمنزلةِ العزیمةِ قَائِمَةً مَقَامَهَا ثُمَّ فِی القسمِ الْاَوَّلِ منهُمَا لَمَّا فَاتَتِ العَزِیْمَةُ مِنْ تمامِ العالَمِ وَ لَمْ تَکُنْ مَوْجُوْدَةً فِی شَیْءٍ مِنَ المَوَادِّ کانتِ الرّخصةُ اَتَمَّ المجازِ لَاشِبْہَ لَہٗ مِنَ الحقیقةِ اَصْلًا بخلافِ القسمِ الثّانی

فَاِنَّهٗ لَمَّا وُجِدَتِ الْعَزِيْمَةُ فِيْ بَعْضِ الْمَوَادِّ كَانَتِ الرُّخْصَةُ اَنْقَصَ فِيْ مَجَازِيَّتِهَا۔

ترجمہ

اور دوسری قسم رخصت ہے۔ یہ اس کے قول عزیمت پر عطف ہے۔ مصنفؒ نے اس کی تعریف اس لئے نہیں کی کہ یہ معنیٰ مشترک نہیں ہے اور نہ اس کے ایسے معنیٰ واحد ہیں کہ جو اس کی تمام انواع میں مساوی پائے جاتے ہوں، بلکہ پہلے اس کی تقسیم کی ہے پھر ہر نوع کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے اور اس کی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ اس پر رخصت کا اطلاق کیا جاسکے۔ چنانچہ فرمایا کہ رخصت کی چار قسمیں ہیں۔ دو قسمیں حقیقت کی ہیں جن میں سے ایک دوسری کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے۔ اور دو قسمیں مجاز کی ہیں جن میں ایک قسم دوسری کے مقابلے میں زیادہ کامل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ رخصتِ حقیقیہ وہ ہے کہ جس کی عزیمت پر عمل باقی رہے، لہٰذا جب کبھی عزیمت ثابت ہوگی تو اس کے مقابلہ میں رخصتِ حقیقیہ بھی باقی رہے گی۔ لہٰذا پہلی دونوں قسموں میں جب کہ عزیمت شریعت میں موجود اور معمول بہا ہے تو رخصت بھی اس کے مقابلے میں حقیقۃً ثابت رہے گی پھر پہلی قسم میں جب کہ عزیمت من کل الوجوہ موجود رہے گی تو رخصت بھی من کل الوجوہ موجود ہوگی۔ بخلاف دوسری قسم کے کہ اس میں عزیمت من وجہٍ دون وجہٍ موجود ہوتی ہے لہٰذا رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہ ہوگی۔ اور بعد کی دو قسموں میں جب عزیمت درمیان سے فوت ہوگئی تو اس کے مقابلے میں رخصت بھی مجازاً ہوگی۔ یعنی رخصت کا اطلاق ان پر مجازاً ہوگا کیونکہ رخصت عزیمت کے قائم مقام ہوگئی۔ پھر ان دونوں قسموں میں سے قسمِ اول میں جب عزیمت سارے عالم سے فوت ہوچکی اور کسی درجہ میں باقی نہ رہ گئی تو رخصت اتم المجاز ہوگی جس کی کوئی مشابہت حقیقت سے باقی نہ رہ گئی، بخلاف قسم ثانی کے کہ جب عزیمت بعض مقام پر مادوں میں پائی جاتی ہے تو رخصت اس کے مقابلے میں مجازیت میں ناقص ہوگی۔

تشریح

قولہٗ والرخصۃ الخ۔ اس عبارت کا عزیمت پر عطف ہے۔ رخصت وہ شرعی حکم ہے جس میں مشکل حکم کو کسی عذر اور مجبوری کی بناء پر آسان کیا گیا ہو۔

ماتن نے رخصت کی تعریف بیان نہیں کی ہے صرف تقسیم کی ہے حالانکہ پہلے رخصت کی تعریف کرنا چاہئے تھا، پھر اس کی تقسیم کو ذکر کرنا چاہئے تھا۔ وجہ تعریف نہ کرنے کی یہ ہے کہ رخصت میں مشترک اقسام میں سے کسی قسم کی تعریف صادق نہیں آتی، اس میں نہ اشتراک لفظی پایا جاتا ہے جس طرح لفظ عین میں اشتراک لفظی ہے کہ لفظِ عین کے متعدد معانی ہیں اور ہر معنیٰ کے وضع کرنے والے مختلف طبقے اور گروہ ہیں۔ اسی طرح مشترک مفہوم بھی نہیں پایا جاتا ہے کہ اس کے کوئی کلی معنیٰ ہوں جس کے متعدد افراد پائے جاتے ہوں۔ جیسے منطق میں لفظِ انسان حیوانِ ناطق کے معنیٰ کے لئے وضع کیا گیا ہے اور حیوانِ ناطق کے افراد کثیر ہیں۔

اسی اشتراک کے نہ پائے جانے کی بناء پر ماتن نے رخصت کی تعریف ذکر کرنے کے بجائے اسکی

تقسیم بیان فرمائی ہے، اور ہر قسم کی تعریف الگ الگ ذکر کی ہے۔

اعتراض :- قولہ وتقسیمہا باعتبار ما الخ - جب رخصت کی کوئی حقیقت نہیں جو اس کی تمام اقسام کو عام اور شامل ہو تو اس کو اپنی انواع واقسام کی جانب منقسم کرنا کیسے صحیح ہوگا؟

جواب :- اس سوال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ رخصت کی تقسیم اس لحاظ سے ہے کہ اس پر رخصت کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اس سے قطع نظر کہ وہ معنے اس کے حقیقی ہوں یا مجازی ہوں جیسے مشترک لفظی میں ایسا ہی کیا جاتا ہے۔

رخصت کی اقسام :- رخصت کی چار قسمیں ہیں۔ اولاً رخصت کی دو قسمیں ہیں۔ رخصتِ حقیقی، رخصتِ مجازی۔ ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔

بہر حال رخصتِ حقیقی کی اقسام، رخصت حقیقی وہ ہے جس کی عزیمت قابلِ عمل ہو اور باقی ہو۔ لہٰذا جب عزیمت ثابت ہوگی تو رخصت بھی اس کے مقابلے میں باقی رہے گی۔ اور اول دو قسموں میں عزیمت شریعت میں معمول پر باقی رہتی ہے اور اس کے مقابلے میں رخصت بھی باقی رہتی ہے، اور عزیمت پورے اعتبارات کے ساتھ باقی رہتی ہے اس لئے رخصت بھی اپنے تمام اعتبارات کے ساتھ باقی رہتی ہے۔ اور دوسری قسم میں بعض اعتبارات سے عزیمت باقی رہتی ہے، اور بعض اعتبارات سے باقی نہیں رہتی اور اس کے مقابلے میں رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہیں ہوتی۔ اور بعد والی دو قسموں میں درمیان سے عزیمت فوت ہو جاتی ہے اور موجود نہیں رہتی اس لئے اس کے مقابلے میں رخصت مجازاً ہوگی۔ اور مجاز کا استعمال اس پر مجازاً ہی کیا جائیگا اس لئے کہ یہ رخصت نہیں بلکہ عزیمت کے درجہ میں اس کے قائم مقام ہے۔ اور ان میں سے جو قسم اول ہے اس میں عزیمت غائب ہوتی ہے، کسی جگہ موجود نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے اس کو رخصت اتم المجاز کا نام دیا جاتا ہے۔ اس قسم کا حقیقت سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔

اور دوسری قسم میں عزیمت بعض مقامات میں موجود ہوتی ہے۔ اس وجہ سے رخصت کی یہ قسم مجاز ہونے میں کم درجہ کی ہے اور اس کا مجاز ہونا ناقص ہے۔

اَمَّا اَحَقُّ نَوْعَیِ الْحَقِیْقَۃِ فَمَا اسْتُبِیْحَ اَیْ عُوْمِلَ مُعَامَلَۃَ الْمُبَاحِ فِیْ سُقُوْطِ الْمُؤَاخَذَۃِ لَا اَنَّہٗ یَصِیْرُ مُبَاحًا فِیْ نَفْسِہٖ مَعَ قِیَامِ الْمُحَرِّمِ وَقِیَامِ حُکْمِہٖ جَمِیْعًا وَھُوَ الْحُرْمَۃُ فَلَمَّا کَانَ الْمُحَرِّمُ وَالْحُرْمَۃُ کِلَاھُمَا مَوْجُوْدَیْنِ فَالْاِحْتِیَاطُ وَالْعَزِیْمَۃُ فِی الْکَفِّ عَنْہُ وَمَعَ ذٰلِکَ یُرَخَّصُ فِیْ مُبَاشَرَۃِ الطَّرَفِ الْمُقَابِلِ فَکَانَ ھُوَ اَحَقُّ بِاِطْلَاقِ اسْمِ الرُّخْصَۃِ عَلَیْہِ مِنَ الْوُجُوْہِ الْبَاقِیَۃِ کَالْمُکْرَہِ عَلٰی اِجْرَاءِ کَلِمَۃِ الْکُفْرِ اَیْ کَتَرَخُّصِ مَنْ اُکْرِہَ عَلٰی اِجْرَاءِ کَلِمَۃِ الْکُفْرِ بِمَا یَخَافُ عَلٰی نَفْسِہٖ اَوْ عَلٰی عُضْوٍ مِنْ اَعْضَائِہٖ لَا بِمَا دُوْنَہٗ فَاِنَّہٗ رُخِّصَ لَہٗ اِجْرَاؤُھَا عَلَی اللِّسَانِ بِشَرْطِ اَنْ یَّکُوْنَ قَلْبُہٗ مُطْمَئِنًّا بِالْاِیْمَانِ مَعَ اَنَّ الْمُحَرِّمَ لِلشِّرْکِ وَھُوَ حُدُوْثُ الْعَالَمِ وَالنُّصُوْصُ الدَّالَّۃُ

عَلَيْهِ وَالْحُرْمَةُ كِلَاهُمَا مَوْجُوْدَانِ بِلَا رَيْبٍ وَمَعَ ذٰلِكَ يُرَخَّصُ لَهٗ لِاَنَّ حَقَّهٗ فِيْ نَفْسِهٖ يَفُوْتُ عِنْدَ الْاِمْتِنَاعِ صُوْرَةً وَمَعْنًى اَمَّا صُوْرَةً فَبِتَخْرِيْبِ الْبُنْيَةِ وَاَمَّا مَعْنًى فَبِزُهُوْقِ الرُّوْحِ وَفِي الْاِقْدَامِ عَلَيْهَا لَا يَفُوْتُ حَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى مَعْنًى لِاَنَّ التَّصْدِيْقَ بَاقٍ۔

ترجمہ پہلی قسم حقیقت کی قوی ترین قسم وہ ہے جسے مباح اور جائز سمجھا جاتا ہے یعنی جس کے ساتھ سقوط مواخذہ میں مباح جیسا معاملہ کیا جاتا ہے اس لئے نہیں کہ وہ فی نفسہ مباح ہو جاتی ہے۔ قیام محرِّم اور قیام حکم (حرمت) کے باوجود۔ لہٰذا جب محرّم (سبب حرمت) اور حرمت دونوں موجود ہیں تو احتیاط اور عزیمت اس سے رکنے ہی میں ہے۔ اس کے باوجود جانب مقابل (عزیمت) کے کرنے میں رخصت دی جاتی ہے۔ لہٰذا باقی اقسام سے یہ قسم رخصت کے نام کے اطلاق میں زیادہ حقدار ہوتی ہے۔ جیسے اس شخص کا رخصت پر عامل ہونا جسے کلمۂ کفر کے اجراء پر مجبور کیا گیا ہو اس وجہ سے کہ اس کو اپنی جان کا خطرہ ہے، یا اعضاءِ بدن میں سے کسی عضو کے ضائع ہونیکا خطرہ درپیش ہے۔ اس کے علاوہ پر نہیں کیونکہ کلمۂ کفر کے اجراء کی رخصت اس کو اس شرط کے ساتھ دی گئی ہے کہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے اس کے باوجود کہ شرک کو حرام کرنے والی اشیاء موجود ہیں اور عالم کا حادث ہونا اور ان نصوص کا موجود ہونا جو اس پر دلالت کرتی ہیں اور اس کے حرام ہونے پر بھی دال ہیں بلاشک وشبہ دونوں چیزیں موجود ہیں اس کے باوجود اس کو رخصت دیدی گئی ہے۔ کیونکہ امتناع کی صورت میں بظاہر اس کا حق اپنے نفس میں فوت ہوتا ہے صورۃً بھی اور معنیً بھی۔ صورت کی مثال یہ ہے کہ اس کا اصل ڈھانچہ ہی بدل جاتا ہے اور معنیً اس لئے کہ روح نکل جاتی ہے اور کلمۂ کفر کے جاری کرنے کی صورت میں معنوی طور پر اللہ تعالیٰ کا حق فوت ہو جاتا ہے کیونکہ تصدیق قلبی تو باقی ہے۔

تشریح رخصت حقیقیہ کی اول قسم جو اقوی بھی ہے اور اس بات کی زیادہ مستحق ہے کہ اس کو رخصت کہا جائے وہ قسم ہے کہ حرمت کے موجود ہونے اور محرّم کے پائے جانے کے باوجود اس سے اُخروی مواخذہ ساقط ہو جائے اور اس کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے جو مباح کا کیا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہ لیا جائے کہ یہ قسم فی نفسہ مباح ہو گئی۔ اس لئے کہ مواخذہ کا نہ ہونا اس کے مباح ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔ مثلاً ایک شخص نے اپنے گناہ کو اقرار و اعتراف کیا اور حق تعالیٰ نے اس کی توبہ واستغفار کو قبول فرمالیا تو اس سے اس معصیت کا مواخذہ نہ ہو گا۔ لیکن اس عدم مواخذہ سے وہ گناہ ہونے سے خارج نہیں ہوا۔ اسی طرح رخصت کی یہ نوع بھی ہے کہ حرمت کے باوجود فی نفسہ مباح نہیں ہوتی، البتہ معاملہ مباح جیسا کیا جاتا ہے اور اس کے مرتکب سے مواخذہ نہ کیا جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس نوع میں محرم اور حرمت دونوں موجود ہوتے ہیں اس لئے عزیمت اور احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کو عمل میں نہ لایا جائے بلکہ اس سے بچا جائے لہٰذا یہ قسم دوسری اقسام کی بہ نسبت

زیادہ مستحق ہے کہ اس کو رخصت کا نام دیا جائے۔

مصنفؒ نے اس رخصت کی مثال میں فرمایا کہ اگر کسی شخص کو کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کر دیا گیا اور اس کو جان کے تلف کرنے یا بدن کے کسی حصہ کے بیکار کرنے کی دھمکی دی گئی تو اس کو زبان سے کفر کا کلمہ کہنے کی اجازت ہے مگر شرط یہ ہے کہ اس کے دل میں ایمان موجود ہو۔ حالانکہ یہاں محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔ محرم شرک عالم کا حدوث ہے اور کفر پر دلالت کرنیوالی نص اور حرمت دونوں موجود ہیں مگر اس کے باوجود اس شخص کو کلمۂ کفر کے کہنے کی اجازت دی گئی ہے۔ لہٰذا اگر اس کلمۂ کفر کو زبان سے کہہ دیا تو اس سے مواخذہ نہ ہوگا۔ اسوجہ سے کہ اگر اس مجبور شخص نے دھمکی کے وقت کلمۂ کفر زبان سے نہ کہا تو اسکا حق صورۃً و معنیً دونوں فوت ہو جائے گا۔ کیونکہ کلمۂ کفر نہ کہنے کی صورت میں اگر اس کو قتل کر دیا گیا تو اس کا نفس صورۃً اور معنیً دونوں طرح ہلاک ہوگیا۔ صورۃً تو تلف کی صورت یہ ہے کہ مرجانے سے اس کا جسم خراب و برباد ہوگیا۔ اور معنیً تلف ہونیکی یہ صورت ہے کہ اس کی جان نیست و نابود ہوگئی۔ اور اس کے کلمۂ کفر کہنے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا حق فوت نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایمان کا اصلی رکن تصدیق قلبی باطنی چیز ہے وہ موجود ہے۔ اس لئے کلمۂ کفر کے زبان سے کہنے سے باز رہنا عزیمت ہے۔ چنانچہ اگر اس آدمی نے اکراہ کے باوجود کلمۂ کفر زبان سے نہیں کہا اور اس کو تلف کر دیا گیا تو اس کو اس صبر کا اجر ملے گا۔

اکراہ کی اقسام:۔ قسم اول اکراہ کی یہ ہے کہ مکرہ کو جان یا اعضاء بدن کے تلف کر دینے کی دھمکی دی جائے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ اس آدمی کو کلمۂ کفر نہ کہنے پر جان اور تلف عضو سے کم کی دھمکی دیجائے مثلاً اس کے مال و جائداد کے ہلاک کرنیکی دھمکی، اس کو جیل میں قید کرنے کی دھمکی، یا بے تحاشا مارنے پیٹنے کی دھمکی دینا۔

اول قسم کی اکراہ پر کلمۂ کفر کہنے کی شریعت نے اجازت و رخصت دی ہے۔ دوسری قسم کی اکراہ کو ابتلاء اور آزمائش قرار دیا ہے۔ لہٰذا اس کو برداشت کرنا چاہیئے، کلمۂ کفر زبان سے ہرگز نہ ادا کرنا چاہیئے۔

وَ افطارُہٗ فِی رَمَضَانَ اَیْ اِذَا اُکْرِہَ الصَّائِمُ بِمَا فِیْہِ الْجَاءٌ عَلٰی اِفْطَارِہٖ فِیْ رَمَضَانَ یُبَاحُ لَہُ الْاِفْطَارُ مَعَ اَنَّ الْمُحَرِّمَ وَ ھُوَ شُھُوْدُ رَمَضَانَ وَ الْحُرْمَۃُ کِلَاھُمَا مَوْجُوْدَانِ لِاَنَّ حَقَّہٗ یَفُوْتُ رَاسًا وَ حَقُّ اللّٰہِ تَعَالٰی بَاقٍ بِالْخَلَفِ

ترجمہ اور رمضان میں مجبور شخص کا افطار کرنا یعنی جب کوئی روزہ دار ایسی چیز پر مجبور کیا گیا ہو جس سے اسکو افطار پر ماہ رمضان میں مجبور ہونا پڑے تو اس کیلئے افطار مباح ہے باوجودیکہ محرم اور وہ ماہ رمضان کا موجود ہونا اور حرمت دونوں موجود ہیں کیونکہ اس کا حق بالکل فوت ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق نائب کے موجود ہونیکی وجہ سے فوت نہیں ہوتا۔

تشریح

مکرہ کا رمضان میں افطار کر لینا۔ رخصت کی اس قسم کی یہ دوسری مثال ہے۔ کہ رمضان میں روزہ دار کو اس کے روزہ کے توڑنے پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے اس کی اجازت ہے۔ جبکہ محرم افطار یعنی ماہ رمضان کا موجود ہونا اور حرمت دونوں ہی پائے جاتے ہیں۔
وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر اس نے افطار نہ کیا تو اس کا حق بالکل فوت ہو جائیگا۔ اور افطار کر لیا تو اللہ تعالےٰ کا حق فوت نہیں ہوتا کیونکہ اس کی تلافی قضا سے ہو جاتی ہے۔ اس لئے اگرچہ افطار کرنا ہی عزیمت ہے مگر اس شخص کو روزہ توڑ دینے کی اجازت ہے۔

وَاتلافه مَالَ الغَيْرِ اَىْ اِذَا اُكْرِهَ عَلَىٰ اِتْلَافِ مَالِ الْغَيْرِ رُخِّصَ لَهٗ ذٰلِكَ مَعَ اَنَّ الْمُحَرِّمَ وَالْحُرْمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُوْدَانِ لِاَنَّ حَقَّهٗ يَفُوْتُ رَاْسًا وَحَقُّ الْمَالِكِ بَاقٍ بِالضَّمَانِ۔

ترجمہ

اور اس شخص کا دوسرے کے مال کو ضائع کر دینا۔ یعنی جب کوئی شخص غیر کے مال کو ہلاک کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کو رخصت دی گئی ہے۔ باوجودیکہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں کیونکہ اس کا حق بالکلیہ فوت ہو جاتا ہے اور مالک کا حق تاوان کی صورت میں باقی رہتا ہے۔

تشریح

دوسرے کے مال کو ہلاک کرنے پر کسی کو مجبور کرنا، تو شریعت نے مکرہ کو اس کی رخصت دی ہے۔ اور یہ اجازت و رخصت اس کے باوجود ہے کہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔
رخصت دینے کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس نے کلمۂ کفر کو زبان سے نہ کہا تو اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے۔ اور مال غیر میں مالک کا حق بصورت تاوان باقی رہتا ہے۔ اس لئے اگر مال کا ہلاک و برباد کرنے سے باز رہنا ہی عزیمت ہے مگر مال کو تلف کر دینے کی بھی اس کو اجازت ہے۔

وَتَرْكُ الخَائِفِ عَلٰى نَفْسِهٖ الامر بالمَعْرُوْفِ عطفٌ عَلَى الْمُكْرَهِ اَىْ اِذَا تَرَكَ الْخَائِفُ عَلٰى نَفْسِهٖ الامرَ بالمعروفِ للسُّلطانِ الجَائِرِ جَازَ لَهٗ ذٰلِكَ مَعَ اَنَّ الْمُحَرِّمَ وَهُوَ الوَعِيْدُ عَلٰى تَرْكِ الاَمْرِ مَعَ مُوْجَبِهٖ قَائِمٌ لِاَنَّ حَقَّهٗ يفوتُ رَأْسًا وَحَقُّ اللّٰهِ تعٰ بَاقٍ بِاعْتِقَادِ حُرْمَةِ التَّرْكِ۔

ترجمہ

اور اپنی جان کا خوف کرنیوالے کا امر بالمعروف کو چھوڑ دینا۔ اس کا عطف مکرہ پر ہے۔ یعنی جب اپنی جان پر خوف کرنیوالا شخص جابر بادشاہ کیوجہ سے امر بالمعروف کو چھوڑ دے تو اس کے لئے جائز ہے باوجودیکہ محرم اور وہ امر بالمعروف کے ترک کرنے پر اللہ تعالی کیطرف سے وعید ہے اور اس کا موجب بھی موجود ہے کیونکہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالےٰ کا حق اس طور پر باقی ہے کہ اسکا اعتقاد ہے کہ یہ ترک حرام ہے۔

تشریح

مصنفؒ کی عبارت کا عطف مکرہ پر ہے - اور یہ حقیقی رخصت کی پہلی قسم کی مثال ہے - جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ظالم و جابر بادشاہ کے سامنے اپنی جان کے ضائع ہونے کے اندیشہ سے امر بالمعروف کو نہ چھوڑا تو اس کا حق بالکل ختم ہو جائیگا - کیونکہ بادشاہ ظالم و جابر ہے اس کو قتل کر دیگا اور اگر اس نے اس خوف و اندیشہ سے امر بالمعروف کے کام کو ترک کر دیا تو حق تعالیٰ کا حق تو باقی رہتا ہی کیونکہ امر بالمعروف کے چھوڑنے کا حرام ہونا اس کے دل میں بصورت اعتقاد موجود ہے -

وَجِنَايَتُهٗ عَلَى الْاِحْرَامِ اَيْ وَكَجِنَايَةِ الْمُكْرَهِ عَلٰى اِحْرَامِهٖ يُبَاحُ لَهٗ مَا اُكْرِهَ عَلَيْهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرَّمِ وَحُكْمِهٖ جَمِيْعًا لِاَنَّ حَقَّهٗ يَفُوْتُ رَأْسًا وَحَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى بَاقٍ بِاَدَاءِ الْغُرْمِ وَلَا يَخْلُوْ هٰذَا اللَّفْظُ عَنِ انْتِشَارٍ وَلَوْ رَجَعَ ضَمِيْرُهٗ اِلَى الْخَائِفِ يَخْرُجُ عَنِ الْاِنْتِشَارِ قَلِيْلًا وَلَوْ قَدَّمَهٗ عَلٰى قَوْلِهٖ وَتَرْكُ الْخَائِفِ فِي الذِّكْرِ لَكَانَ اَوْلٰى بِاتِّصَالِ اَمْثِلَةِ الْمُكْرَهِ كُلِّهَا -

ترجمہ

اور احرام کی حالت میں اس کا جنایت کا مرتکب ہونا - یعنی جیسے کسی شخص کو بحالت احرام جنایت کرنے پر مجبور کر دیا جائے تو اس کیلئے وہ امر مباح ہے جس کیلئے اسے مجبور کیا گیا ہے - باوجودیکہ محرم اور اس کا حکم دونوں موجود ہیں کیونکہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق باقی ہے، کہ وہ تاوان ادا کر دے گا مگر لفظ جنایت میں انتشار پایا جاتا ہے - اور اگر اس کی ضمیر خائف کیطرف لوٹائی جاتی ہے تو انتشار سے تھوڑا بہت نکل جاتا ہے اور اگر ترک الخائف پر اس کو مقدم ذکر کر دیتے ہیں تو زیادہ بہتر ہوتا تاکہ مکرہ کی تمام مثالیں متصل رہتیں۔

تشریح

مکرہ کی دوسری مثال - اگر کسی حج یا عمرہ کا احرام باندھے ہوئے محرم کو ایسے کام پر مجبور کیا جائے جو احرام کے منافی ہے تو اس محرم کے لئے بحالت اکراہ اس جنایت کے ارتکاب کی اجازت ہے جبکہ محرم یعنی احرام کی حالت کا ہونا اور اس کا حکم یعنی کسی جنایت کا احرام کی حالت میں حرام ہونا، دونوں پائے جاتے ہیں - اس لئے کہ اگر اس نے اس جنایت کا ارتکاب نہ کیا تو بالکل فوت ہو جائیگا کیونکہ اس کو بادشاہ قتل کر دے گا اور اگر اس نے احرام کے احترام میں جنایت کا ارتکاب نہ کیا تو اس کی قضاء واجب ہو گی - یہ قضاء ادا کر کے اللہ کے حق کو ادا کر سکتا ہے - اس لئے محرم مکرہ کے لئے جنایت پر عمل نہ کرنا ہی عزیمت ہے لیکن اگر ارتکاب کر لیا تو اسکو اس کی اجازت ہے -

قولہ ولا یخلو ھذا اللفظ الخ - شارح نے اس جگہ عبارت میں سقم بتایا ہے - اگر انتشار سے بچنا مقصود ہے تو اس کی ضمیر کو مکرہ یعنی خائف کی جانب راجع ہو تو لفظوں کا انتشار ختم ہو جائیگا - اور اگر ترک الخائف کو بعد میں اور جنایت علی الاحرام کو مقدم ذکر کیا جاتا تو مکرہ کی مثال کے ساتھ متصل ہو جاتا - اور کلام میں

قدرے اتصال باقی رہتا۔

وَتَنَاوُلُ الْمُضْطَرِّ مَالَ الْغَيْرِ أَيْ كَتَنَاوُلِ الشَّخْصِ الْمُضْطَرِّ بِالْمَخْمَصَةِ حَيْثُ يُرَخَّصُ لَهُ تَنَاوُلُ طَعَامِ الْغَيْرِ لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوتُ بِالْمَوْتِ عَاجِلًا وَحَقُّ الْمَالِكِ مَرْعِيٌّ بِالضَّمَانِ بَعْدَهُ مَعَ أَنَّ الْمُحَرِّمَ وَالْحُرْمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُودَانِ مَعًا۔

ترجمہ اور مضطر کا دوسرے کا مال تناول کر لینا۔ یعنی بھوک سے بے چین آدمی کا دوسرے کا مال تناول کر لینا کیونکہ اس کو رخصت دی گئی ہے کہ وہ دوسرے کا مال کھالے۔ کیونکہ بھوک سے مرجانے کی صورت میں اس کا حق فوت ہو جائیگا اور مالکِ طعام کا حق اس کے بعد تاوان دینے سے پورا ہو جائے گا۔ باوجودیکہ محرم (ملک غیر) اور حرمت ساتھ ساتھ دونوں موجود ہیں۔

تشریح کسی مضطر آدمی کا دوسرے کے مال کو لے لینا۔ یہ رخصتِ حقیقیہ کی ایک اور مثال ہے۔ مثلاً ایک شخص بھوک سے بیقرار ہے اور اندیشہ ہے کہ اگر نہ کھائیگا تو بھوک سے مر جائیگا۔ یہ شخص اپنی جان بچانے کی حد تک اگر دوسرے کے مال سے چوری کر لے یا غصب کرکے کھالے اور جان کو بچالے تو اس کی اجازت ہے اس لئے کہ اگر نہ کھائیگا تو یہ مر جائیگا جس سے دنیاوی نفع فوت ہو جائیگا اور دوسری جانب مال کے مالک کا حق بصورت تاوان بھی ادا کیا جا سکتا ہے۔ اس مثال میں بھی دونوں امور یعنی محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔ مگر رخصت پر عمل درآمد کرنے کی اجازت ہے۔

وَحُكْمُهُ أَيْ حُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ الْأَوَّلِ مِنَ الرُّخْصَةِ أَنَّ الْأَخْذَ بِالْعَزِيمَةِ أَوْلٰى حَتّٰى لَوْ صَبَرَ وَقُتِلَ فِي صُورَةِ الْإِكْرَاهِ كَانَ شَهِيدًا لِأَنَّهُ بَذَلَ نَفْسَهُ لِإِقَامَةِ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى وَكَذَا لَوْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ فِي صُورَةِ الْخَوْفِ أَوْ لَمْ يَتَنَاوَلْ مَالَ الْغَيْرِ وَمَاتَ لَمْ يَمُتْ آثِمًا بَلْ شَهِيدًا وَإِنْ عَمِلَ بِالرُّخْصَةِ أَيْضًا يَجُوزُ لَهُ عَلٰى مَا حَرَّرْتُ۔

ترجمہ اور اس کا حکم یعنی رخصت کی پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے یہانتک کہ مکرہ اگر صبر کرے اور حالت اکراہ میں قتل کر دیا جائے تو شہید ہوگا۔ کیونکہ اس نے اللہ کا حق قائم کرنے کے لئے اپنی جان قربان کر دی ہے۔ اسی طرح خوف کی صورت میں اگر وہ امر بالمعروف کرے گا یا بھوک سے بے چینی کی حالت میں دوسرے کا مال نہ کھائے اور مر جائے تو گنہگار ہو کر نہ مرے گا بلکہ شہید ہوگا اور اگر رخصت پر عمل کر لیا تو یہ بھی جائز ہے جیسا کہ میں نے تحریر کیا۔

تشریح

نوع اول کا حکم:۔ ماتن نے فرمایا اس کا یعنی رخصت کی اس قسم اول کا حکم عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر اکراہ کے باوجود عزیمت پر عمل کیا اور جابر و ظالم نے اس کو قتل بھی کر دیا تو یہ شہید ہوگا اسلئے کہ اس آدمی نے اللہ تعالیٰ کے حق کی حفاظت کرتے ہوئے خود کو قربان کر دیا ہے ایسے ہی مکرہ امر بالمعروف کا کام ترک نہ کرے باوجودیکہ اس کو اپنی جان کا شدید خطرہ درپیش ہے۔ ایسے ہی دوسرے کے مال کو نہ کھائے جان خواہ چلی ہی جائے۔ تو یہ شخص بھی شہید ہوگا۔ اور اگر اس نے رخصت پر عمل کر لیا تو اس کے لئے اس کی بھی اجازت ہے۔ جیساکہ ماسبق کے بیان سے واضح ہو چکا ہے۔

وَالثَّانِیْ مَا اسْتُبِیْحَ مَعَ قِیَامِ السَّبَبِ لٰکِنَّ الْحُکْمَ مُتَرَاخٍ عَنْهُ فَهُوَ اَدْوَنُ مِنَ الْاَوَّلِ لِاَنَّهٗ مِنْ حَیْثُ اَنَّ السَّبَبَ قَائِمٌ فَهُوَ مِنَ الرُّخَصِ الْحَقِیْقِیَّةِ وَمِنْ حَیْثُ اَنَّ الْحُکْمَ مُتَرَاخٍ عَنْهُ کَانَ غَیْرَ اَحَقَّ کَالْمُسَافِرِ اَیْ کَاِفْطَارِ الْمُسَافِرِ یُرَخَّصُ لَهٗ فَاِنَّ السَّبَبَ وَهُوَ شُهُوْدُ الشَّهْرِ مَوْجُوْدٌ فِیْ حَقِّهٖ لٰکِنَّ حُکْمَهٗ وَهُوَ وُجُوْبُ اَدَاءِ الصَّوْمِ مُتَرَاخٍ عَنْهُ اِلٰی اِدْرَاکِ عِدَّةٍ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ۔

ترجمہ

اور دوسری قسم رخصت حقیقیہ کی یہ ہے کہ سبب کے قیام کے باوجود اسے مباح سمجھا جائے البتہ حکم شرعی اس سے متراخی ہوگا۔ لہٰذا یہ قسم پہلی کے مقابلے میں کمتر ہے کیونکہ اس حیثیت سے کہ سبب موجود ہے لہٰذا وہ رخصت حقیقیہ ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ حکم اس سے مؤخر ہے غیر اولیٰ ہے جیسے مسافر یعنی جیسے مسافر کا افطار کر لینا کہ اسکی اس کو رخصت دی گئی ہے اس وجہ سے کہ رمضان کا موجود ہونا اس کے حق میں موجود ہے لیکن اس کا حکم یعنی وجوب اداءِ صوم اس سے مؤخر کر دیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ دوسرے ایام پا لے۔

تشریح

رخصت حقیقیہ کی دوسری قسم کا بیان:۔ سبب محرم موجود ہوتے ہوئے اس فعل کو مباح سمجھنا، البتہ حکم اس سے مؤخر ہو جاتا ہے۔ بقول شارح مذکورہ قسم ثانی پہلی قسم سے کمتر اور ادنیٰ ہے۔ اور سبب محرم کے پائے جانے کی بناء پر یہ رخصت حقیقیہ ہے اور چونکہ حکم اس سے مؤخر ہے اس لئے وہ غیر احق ہے مثلاً مسافر کو ماہ رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے جبکہ سبب محرم عن الافطار یعنی ماہ رمضان کا موجود ہونا ہے۔ کیونکہ فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ کا مصداق جس طرح مقیم آدمی ہے اسی طرح مسافر بھی اس کا مخاطب ہے مگر فمن کان مریضاً او علیٰ سفر فعدة من ایام اخر کی روشنی میں دوسرے وقت کے لئے مؤخر ہے۔ اس لئے مریض یا مسافر ماہ رمضان میں اگر وفات پا گیا یا رمضان کے بعد فوراً مر گیا تو اس کو روزہ ادا کرنے کا موقع نہ مل سکا۔

اس لئے اس مسافر کے ذمہ اس صورت میں قضاء یا دوسری چیز واجب نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ اس کو اس بات کی رخصت ملی ہے کہ دوسرے ایام میں رکھ لیتا مگر دیگر ایام وہ نہ پا سکا۔

وَحُكْمُهُ اَنَّ الاَخْذَ بِالعَزِيمَةِ اَوْلٰى لِكَمَالِ سَبَبِهٖ وَهُوَ شُهُوْدُ الشَّهْرِ حَتّٰى كَانَ الصَّوْمُ فِي السَّفَرِ اَفْضَلُ مِنَ الاِفْطَارِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ الاِفْطَارُ اَفْضَلُ لِقَوْلِهٖ اُوْلٰئِكَ العُصَاةُ اُوْلٰئِكَ العُصَاةُ وَقَوْلِهٖ لَيْسَ مِنَ البِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ قُلْنَا ذٰلِكَ مَحْمُوْلٌ عَلٰى حَالَةِ الجِهَادِ وَلِتَرَدُّدٍ فِي الرُّخْصَةِ فَالعَزِيمَةُ تُؤَدِّي مَعْنَى الرُّخْصَةِ مِنْ وَجْهٍ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ لِكَمَالِ سَبَبِهٖ فَهُوَ دَلِيْلٌ ثَانٍ لِكَوْنِ العَزِيمَةِ اَوْلٰى وَذٰلِكَ لِاَنَّ الرُّخْصَةَ اِنَّمَا هِيَ لِلْيُسْرِ وَالْيُسْرُ كَمَا يَكُوْنُ فِي الاِفْطَارِ وَهُوَ اَيْضًا كَذٰلِكَ يَكُوْنُ فِي الصَّوْمِ لِاَجْلِ مُوَافَقَةِ المُسْلِمِيْنَ وَشِرْكَتِهٖ مَعَ سَائِرِ النَّاسِ فَاِنَّ البَلِيَّةَ اِذَا عَمَّتْ طَابَتْ فَمَا ظَنُّكَ بِالعِبَادَةِ ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ يَعْسُرُ عَلَيْهِ الصَّوْمُ فِي الاِقَامَةِ اِذَا رَاٰى سَائِرَ النَّاسِ يُفْطِرُوْنَ وَمَا اَحْسَنَ هٰذِهِ الدِّقَّةَ لِلْحَنَفِيَّةِ وَلَقَدْ جَرَّبْنَاهَا مِرَارًا اِلَّا اَنْ يُضْعِفَهُ الصَّوْمُ اِسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهٖ الاَخْذُ بِالعَزِيمَةِ اَوْلٰى يَعْنِي اَنَّ عِنْدَنَا العَزِيمَةُ اَوْلٰى فِي كُلِّ حِيْنٍ اِلَّا اَنْ يُضْعِفَهُ الصَّوْمُ فَحِيْنَئِذٍ الفِطْرُ اَوْلٰى بِالاِتِّفَاقِ كَمَا اِذَا كَانَ مَعَهُ الجِهَادُ اَوْ مَشَاغِلُ اُخَرُ فَاِنْ صَامَ وَمَاتَ يَمُوْتُ اٰثِمًا۔

ترجمہ اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اس کا سبب کامل ہے اور وہ شہود شہر ہے۔ یہانتک کہ سفر کی حالت میں روزہ رکھنا ہمارے نزدیک افطار سے افضل ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے کیونکہ نبی کریمؐ نے ارشاد فرمایا ہے اُولٰئک العصاۃ اولئک العُصَاۃ (یہ لوگ جو حالتِ سفر میں روزہ رکھنے والے ہیں نافرمان ہیں نافرمان) اور آنحضورؐ کا ارشاد ہے" لیس من البر الصیام فی السّفر (سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے) ہم جواب دیں گے یہ حالت جہاد پر محمول ہے۔ اور اسوجہ سے بھی کہ رخصت میں تردد ہے لہٰذا عزیمت من وجہٍ رخصت کے معنےٰ کو بھی ادا کرتی ہے۔ اس کا عطف لکمالِ سببہ پر ہے۔ لہٰذا یہ عزیمت کے اولیٰ ہونیکی دوسری دلیل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ رخصت آسانی کیوجہ سے ہے اور یُسر جس طرح افطار میں پایا جاتا ہے اور یہ ظاہر ہے اسی طرح سہولت روزہ رکھنے میں بھی ہے۔ کیونکہ عامۃ المسلمین کے ساتھ موافقت ہورہی ہے اور تمام لوگوں کے ساتھ روزہ رکھنے میں شرکت بھی پائی جاتی ہے کیونکہ مقولہ ہے کہ بلا جب عام ہوجاتی ہے تو خوشگوار بن جاتی ہے تو عبادت کے بارے میں آپ کا گمان کیا ہے۔ مگر ماہِ رمضان گذر جانے کے بعد روزہ رکھنا اس کو دشوار گذرے گا جبکہ دوسرے لوگوں کو کھاتے پیتے ہوئے دیکھے گا۔ احناف کی نظر کتنی دقیق ہے، ہم نے اس کا بار بار تجربہ کیا ہے۔ مگر جب روزہ اسے زیادہ کمزور بنادے۔ یہ عبارت الاخذ بالعزیمۃ اولیٰ سے استثناء ہے۔ یعنی ہمارے نزدیک عزیمت ہر حال میں اولیٰ ہے۔ لیکن اگر روزہ اسے کمزور بنادے تو اس وقت افطار اولیٰ ہے بالاتفاق۔ ایسے ہی جس طرح کہ اس کے ساتھ جہاد یا دوسرے مشاغل ہوں، اس وقت اگر روزہ رکھے گا اور مرجائیگا تو گنہگار مرے گا۔

تشریح

دوسری قسم کا حکم:۔ عزیمت پر عمل کرنا بمقابلہ رخصت کے اولیٰ ہے۔ کیونکہ سبب اس کے حق میں بھی کامل ہے اور موجود ہے۔ اسی بناء پر احناف کے نزدیک مسافر کے لئے افطار کے مقابلہ روزہ رکھ لینا افضل قرار دیا گیا ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے" اولئک العصاۃ اولئک العصاۃ" (وہ لوگ نافرمان ہیں وہ لوگ نافرمان ہیں) دوسری جگہ ارشاد فرمایا" لیس من البر الصیام فی السّفر" (سفر میں روزہ رکھنا کوئی کار خیر نہیں ہے)

احناف کی جانب سے جواب:۔ یہ دونوں روایتیں جہاد کی حالت کے لئے ہیں۔ مجاہد کے لئے بحالتِ جہاد صوم کے مقابلہ میں افطار کرنا افضل ہے۔ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

دوسری دلیل:۔ رخصت میں گویا ایک تردد پایا جاتا ہے جبکہ عزیمت میں من وجہ رخصت کے معنیٰ بھی ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ رخصت آسانی پر مبنی ہے، اور آسانی اگر روزہ نہ رکھنے میں پائی جاتی ہے تو روزہ رکھنے میں بھی سہولت ہے۔ اس لئے روزہ عام لوگ رکھتے ہیں، اگر یہ شخص روزہ رکھلے گا تو عام مسلمانوں کے ساتھ مشابہت اور موافقت ہو جائے گی اور پھر مشکل مشکل نہیں رہتی آسان ہو جاتی ہے۔ کیونکہ کوئی مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو وہ خوشگوار اور بھلی معلوم ہونے لگتی ہے۔ جب مصیبت عام ہونے پر بھلی معلوم ہونے لگتی ہے تو عبادت بدرجۂ اولیٰ عام ہونے پر خوشگوار معلوم ہوگی۔ لہٰذا مسافر پر اس عمومیت کی بناء پر روزہ رکھنا آسان ہوگا، دشوار نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے سفر میں روزہ نہ رکھ کر اس کی قضاء بحالت اقامت یعنی مقیم ہو کر ادا کی تو سب لوگ افطار کی حالت میں ہوں گے اور تنہا یہ شخص روزہ دار ہوگا تو یہ اس پر گراں گذرے گا۔

شارح نے کہا۔ احناف کی دلیل نہایت دقیق اور تحسین کے قابل ہے جس کا ہم کو بار بار تجربہ ہے۔ مصنفؒ نے فرمایا۔ ہمارے نزدیک عزیمت پر عمل کرنا عام طور پر اولیٰ ہے۔ لیکن اگر روزہ رکھنے سے اس کو کمزوری آجائے، یا جہاد میں جانا ہو اور جہاد کرنے میں اس کی جان کو کوئی خطرہ لاحق ہو جائے یا اسی طرح کا کوئی کام دوسرا فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو جائے تو مسافر بالاتفاق افطار کر سکتا ہے۔ اور ایسا کرنا اس کے لئے اولیٰ ہوگا۔ اس لئے روزہ رکھنے سے اگر یہ کمزور ہو جائے اور وفات پا جائے تو گنہگار ہوگا۔

وَ اَمَّا اَتَمُّ نَوعَیِ المَجَازِ فَمَا وُضِعَ عَنَّا مِنَ الاِصْرِ وَ الاَغلَالِ اَیْ سَقَطَ عَنَّا وَ لَمْ یُشْرَعْ فِیْ حَقِّنَا مَا کَانَ فِی الشَّرَائِعِ السَّابِقَۃِ مِنَ المِحَنِ الشَّاقَّۃِ وَ الاَعْمَالِ الثَّقِیْلَۃِ وَ الاِصْرُ ھُوَ الشِّدَّۃُ وَ الاَغلَالُ جَمْعُ غُلٍّ اَیِ المَوَاثِیْقُ اللَّازِمَۃُ کَالغُلِّ وَ الاَظْھَرُ اَنَّھُمَا جَمِیْعًا کِنَایَۃٌ عَنِ الاُمُوْرِ الشَّاقَّۃِ وَ اِنْ خَصَّ المُفَسِّرُوْنَ البَعْضَ بِالاِصْرِ وَ البَعْضَ بِالاَغْلَالِ وَ ذٰلِکَ مِثْلُ قَطْعِ الاَعْضَاءِ الخَاطِئَۃِ وَ قَرْضِ

مَوَاضِعِ النَّجَاسَةِ وَقَتْلِ النَّفْسِ بِالتَّوْبَةِ وَعَدَمِ جَوَازِ الصَّلٰوةِ فِي غَيْرِ الْمَسْجِدِ وَعَدَمِ التَّطْهِيرِ بِالتَّيَمُّمِ وَحُرْمَةِ أَكْلِ الصَّائِمِ بَعْدَ النَّوْمِ وَحُرْمَةِ الْوَطْيِ فِي لَيَالِي رَمَضَانَ وَمَنْعِ الطَّيِّبَاتِ عَنْهُمْ بِالذُّنُوبِ وَكَوْنِ الزَّكٰوةِ رُبُعَ الْمَالِ وَعَدَمِ صَلَاحِيَّةِ الزَّكٰوةِ وَالْغَنَائِمِ لِشَيْءٍ إِلَّا لِلْحَرْقِ بِالنَّارِ الْمُنَزَّلَةِ مِنَ السَّمَاءِ وَمُجَازَاةِ حَسَنَةٍ بِحَسَنَةٍ لَا بِعَشْرٍ وَكِتَابَةِ ذَنْبِ اللَّيْلِ بِالصُّبْحِ عَلَى الْبَابِ وَوُجُوبِ خَمْسِيْنَ صَلٰوةً فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ وَحُرْمَةِ الْعَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ وَعَدَمِ مُخَالَطَةِ الْحَائِضَاتِ فِي أَيَّامِهَا وَتَحْرِيمِ الشُّحُومِ وَالْعُرُوقِ فِي اللَّحْمِ وَتَحْرِيمِ السَّبْتِ وَفَرْضِيَّةِ الصَّلٰوةِ فِي اللَّيْلِ وَأَمْثَالُ ذٰلِكَ كَثِيرٌ فَرُفِعَ كُلُّ هٰذَا عَنْ أُمَّتِنَا تَخْفِيفًا وَتَكْرِيمًا فَسُمِّيَ ذٰلِكَ رُخْصَةً مَجَازًا لِأَنَّ الْأَصْلَ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوعًا لَنَا قَطُّ وَلَوْ عَمِلْنَا بِهٖ أَحْيَانًا أَثِمْنَا وَعُوقِبْنَا وَكَانَ الْقِيَاسُ فِي ذٰلِكَ أَنْ يُسَمّٰى نَسْخًا وَإِنَّمَا سَمَّيْنَاهُ رُخْصَةً مَجَازًا مَحْضًا۔

ترجمہ

اور بہر حال رخصت مجاز کی دو قسموں میں سے اتم اور کامل ترین قسم ہے وہ اصرار اور اغلال جو ہم سے اٹھا لیا گیا ہے یعنی ہم سے ساقط ہے، ہمارے حق میں وہ مشروع نہیں رہا جو سابقہ شریعتوں میں سختی، دشواری، بھاری اعمال مشروع تھے۔ اور اصر کے معنے شدت کے ہیں، اور اغلال غُلٌّ کی جمع ہے (ہتھکڑی طوق) اور ظاہر بات یہ ہے کہ یہ دونوں بول کر امور شاقہ مراد لئے گئے ہیں۔ اگرچہ مفسرین نے اس میں سے بعض اعمال کو اصر کے ساتھ اور بعض کو اغلال کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے۔ اور ان تکلیف دہ احکامات میں سے بعض یہ ہیں، خطا کرنے والے اعضاء کا کاٹ دینا، اور مواضع نجاست (جہاں نجاست لگی ہو اسے کتر دینا، اور توبہ میں انسان کو قتل کر دینا، مسجد کے علاوہ نماز کا جائز نہ ہونا، تیمم سے پاکی کا حاصل نہ ہونا، سو جانے کے بعد روزہ دار کیلئے کھانے کا حرام ہونا، اسی طرح رمضان کی راتوں میں عورت سے وطی کا حرام ہونا، گناہ کی وجہ سے عمدہ، پاکیزہ لذیذ چیزوں کا اس پر حرام ہونا، زکوٰۃ کا نصاب مال کا چوتھائی حصہ ادا کرنا۔ زکوٰۃ اور غنائم کے اموال کا کسی قابل نہ ہونا مگر صرف یہ کہ آگ آسمان سے نازل ہو اور اسے جلا دے، ایک نیکی کا بدلہ صرف ایک ثواب کا مستحق ہونا دس گنا ثواب نہ ملنا، رات کا کیا ہوا گناہ صبح کو روزہ دار پر لکھ جانا، پچاس نمازوں کا دن رات میں فرض ہونا، قصاص میں معافی کا حرام ہونا، حائضہ عورتوں سے خلط ملط کا ممنوع ہونا ایام حیض میں، اور گوشت میں چربی اور رگوں کا حرام ہونا، سنیچر کے مچھلی کے شکار کا حرام ہونا، رات کے اوقات میں نماز کا فرض ہونا۔ اس جیسے بہت سے احکام ہیں۔ یہ سب کے سب ہماری امت سے کرامۃً اور تخفیف کے پیش نظر اٹھا لئے گئے ہیں۔ پس اس قسم کا رخصت نام مجاز رکھا گیا ہے کیونکہ انکی اصل ہمارے لئے مشروع باقی نہیں رہی۔ اگر کسی وقت ان پر عمل کر لیا تو ہم گنہگار ہوں گے اور سزا پائیں گے، حالانکہ قیاس کا تقاضہ اس میں یہ تھا کہ اسکو نسخ کہا جاتا مگر ہم نے اسکا نام رخصت محض مجاز رکھا ہے۔

تشریح مجاز کی دو انواع میں سے جو زیادہ تام ہے معنئ رخصت مجاز کی قسم اول وہ احکام ہیں جو مشقت سے

بھرپور ہیں اور وہ امم سابقہ میں جائز تھے مگر امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ احکام ساقط ہو گئے ہیں۔ جیسے خطا کرنیوالے اعضاء کو کاٹ دینا، نجاست کے مقام کو کاٹ دینا، توبہ کیلئے قتل نفس، سوائے مسجد کے عام جگہوں میں نماز کا عدم جواز، بذریعۂ تیمم طہارت کا حاصل نہ ہونا، سو جانے کے بعد روزہ رکھنے والے کیلئے کھانے پینے وغیرہ کی حرمت، ماہ رمضان کی راتوں میں جماع کی حرمت، گناہ کیوجہ سے پاک چیزوں کی رکاوٹ، چوتھائی مال کا زکوٰۃ میں واجب ہونا، اور زکوٰۃ کے مال اور مال غنیمت کو آسمان سے آگ کا نازل ہو کر جلا دینا، ایک عمل پر ایک ہی نیکی کا ملنا، رات کا کیا ہوا گناہ صبح کو دروازہ پر جلی قلم سے لکھا ہوا ہونا، اسی طرح شب و روز میں پچاس نمازوں کی فرضیت، قصاص کی معافی کا حرام ہونا، ایام حیض میں حائضہ عورت سے استفادہ نہ کر سکنا، اسی طرح گوشت میں جو چربی یا رگیں شامل ہوتی ہیں ان کا حرام ہونا، سنیچر کے دن شکار کی ممانعت، شب میں تہجد کی فرضیت وغیرہ۔ احکام میں سہولت اور اعزاز و اکرام کے لئے اس امت سے مذکورہ احکام اٹھا لئے گئے۔

مصنفؒ نے فرمایا اس قسم کا نام رخصت بطور مجاز رکھا گیا ہے کیونکہ ان احکام کی اصل اس امت کیلئے اب بھی مشروع نہیں ہیں۔ اگر کسی وقت ان پر عمل کر لیا تو گنہگار ہوں گے اور عذاب میں مبتلا ہوں گے۔ قاعدہ سے ان احکام کو منسوخ ہونیکا نام دیا جانا چاہیئے تھا مگر مجازاً ان کو رخصت کا نام دیا گیا۔

وَالنَّوعُ الرَّابِعُ مَا سَقَطَ عَنِ العِبَادِ مَعَ كَونِهِ مَشرُوعًا فِي الجُملَةِ اَي فِي بَعضِ المَوَاضِعِ سِوَى مَوضِعِ الرُّخصَةِ فَمِن حَيثُ اَنَّهُ لَم يَبقَ فِي مَوضِعِ الرُّخصَةِ كَانَ مِن قِسمِ المَجَازِ وَمِن حَيثُ اَنَّهُ بَقِيَ فِي مَوضِعٍ آخَرَ كَانَ اَنقَصَ فِي المَجَازِيَّةِ فَيَكُونُ شَبِيهًا بِالقِسمِ الاَوَّلِ كَقَصرِ الصَّلٰوةِ فِي السَّفَرِ فِيهِ مُسَامَحَةٌ وَالاَولٰى اَن يَقُولَ كَسُقُوطِ اِكمَالِ الصَّلٰوةِ فِي السَّفَرِ لِيُوَافِقَ قَرِينَهُ وَيُطَابِقَ اَصلَهُ لٰكِنَّهُ عَبَّرَ بِالحَاصِلِ تَخفِيفًا فَهُوَ عِندَنَا رُخصَةُ اِسقَاطٍ لَا يَجُوزُ العَمَلُ بِعَزِيمَتِهَا وَعِندَ الشَّافِعِيِّ رُخصَةُ تَرفِيهٍ وَالاَولٰى الاِكمَالُ بِقَولِهِ تَعَالٰى وَاِذَا ضَرَبتُم فِي الاَرضِ فَلَيسَ عَلَيكُم جُنَاحٌ اَن تَقصُرُوا مِنَ الصَّلٰوةِ اِن خِفتُم اَن يَفتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَّقَ القَصرَ بِالخَوفِ وَنَفَى فِيهِ الجُنَاحَ فَعُلِمَ اَنَّ الاَولٰى هُوَ الاِكمَالُ وَنَحنُ نَقُولُ اِنَّهُ لَمَّا نَزَلَتِ الآيَةُ قَالَ عُمَرُؓ يَا رَسُولَ اللهِ مَا بَالُنَا نَقصُرُ وَنَحنُ آمِنُونَ فَقَالَ هٰذِهٖ صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ تَعَالٰى بِهَا عَلَيكُم فَاقبَلُوا صَدَقَتَهُ سَمَّاهُ صَدَقَةً وَالصَّدَقَةُ بِمَا لَا يَحتَمِلُ التَّملِيكَ اِسقَاطٌ مَحضٌ لَا يَحتَمِلُ الرَّدَّ عَن جِهَةِ العِبَادِ كَوَلِيِّ القِصَاصِ اِذَا عَفَا عَنِ الجِنَايَةِ لَا يَحتَمِلُ الرَّدَّ وَاِن كَانَ المُتَصَدِّقُ مِمَّن لَا تَلزَمُ طَاعَتُهُ فَمِمَّن تَلزَمُ طَاعَتُهُ وَهُوَ اللهُ تَعَالٰى اَولٰى بِاَن لَا يُرَدَّ وَاَمَّا نَفيُ الجُنَاحِ عَنهُم فَاِنَّمَا هُوَ لِتَطيِيبِ اَنفُسِهِم لِاَنَّهُم كَانُوا مَظِنَّةً اَن يَخطُرَ بِبَالِهِم اَنَّ عَلَيهِم جُنَاحًا فِي القَصرِ وَبِهٖ عُلِمَ اَنَّ قَيدَ الخَوفِ اَيضًا اِتِّفَاقِيٌّ لَا مَوقُوفًا عَلَيهِ القَصرُ۔

ترجمہ اور مجاز کی چوتھی قسم ناقص ترین قسم ہے جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہے۔ یعنی بعض جگہوں پر رخصت کے مواضع کے علاوہ۔ پس اس حیثیت سے کہ موضع رخصت میں باقی نہیں رہے یہ مجاز کی قسم میں شمار ہو گئے۔ اور چونکہ دوسرے مقام پر باقی ہیں اس لئے مجازیت میں انقص ہو گئے۔ لہٰذا یہ قسم رابع اول قسم کے مشابہ بن گئی۔ جیسے حالتِ سفر میں نماز قصر کرنا۔ مصنف سے اس مقام میں چوک ہو گئی بہتر یہ تھا کہ مصنف فرماتے جیسے اکمالِ صلوٰۃ کا سفر کی حالت میں ساقط ہونا تاکہ اپنے قرین (سابق) کے ہم مشابہ ہو جاتی اور اصل کے مطابق ہو جاتی۔ قرائن سے مراد آنیوالا قول سقوط حرمۃ الخ ہے۔ مگر مصنف نے تخفیف کے پیشِ نظر کلام کا خلاصہ بیان کر دیا ہے۔ پس نماز میں قصر ہمارے نزدیک رخصتِ اسقاط ہے۔ اس کی عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک رخصتِ ترفیہ ہے اور اولیٰ اکمال صلوٰۃ ہے۔ اللہ تعالےٰ کے اس قول کیوجہ سے کہ جب تم زمین میں سفر کرو تو تم پر حرج (گناہ) نہیں ہے کہ نماز میں قصر کرو۔ اگر تم کو ڈر ہو کہ تم کو کافر ستائیں گے؛ یہاں پر قصر کو خوف پر معلق کیا گیا ہے۔ اور گناہ (حرج) کی نفی کی گئی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اولیٰ اکمال ہے۔ اور ہم جواب دیں گے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت عمر فاروقؓ نے جناب حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ یا رسول اللہ ہم کو کیا ہوا کہ ہم نماز میں قصر کریں جبکہ ہم امن کی حالت میں ہیں تو حضورؐ نے ارشاد فرمایا یہ صدقہ ہے۔ اللہ تعالےٰ نے تمہیں بخشا ہے۔ پس تم اس صدقہ کو قبول کرو آنحضورؐ نے قصر کو صدقہ قرار دیا ہے۔ وہ صدقہ جو تملیک کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ اسقاطِ محض ہوا کرتا ہے۔ بندوں کیطرف سے روکے جانیکا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ جیسے ولی جنایت جب جنایت کو معاف کر دے تو رد کا احتمال نہیں رکھتا۔ اگر صدقہ دینے والا ان لوگوں میں سے ہو جس کی فرمانبرداری لازم نہیں، تو ایسی ذات بابرکات جس کی طاعت سب پر لازم ہے وہ اللہ تعالیٰ کی ذات بابرکات ہے اولیٰ ہے کہ نہ رد کیا جائے۔ اور بہر حال گناہ کی نفی ایسے لوگوں سے جو قصر کرتے ہوں تو ان کی تسکین خاطر کے لئے ہے۔ کیونکہ وہ اس گمان میں تھے کہ اپنے دلوں میں خیال کرتے کہ ہم پر قصر کرنے میں گناہ ہوگا۔ اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ خوف کی قید محض اتفاقی ہے اس پر نماز کا قصر موقوف نہیں ہے۔

تشریح **رخصت مطلقہ کی چوتھی قسم کا بیان**:- یہ رخصتِ مجازی کی دوسری قسم ہے۔ یہ قسم پہلی کی بہ نسبت ناقص ہے۔ یہ قسم فی الجملہ مشروع ہے مگر بندوں سے ساقط العمل ہے۔ اور چونکہ یہ نوع رخصت کے مقام میں باقی نہیں رہتی اس لئے اس کو مجاز کہا گیا ہے۔ اور دوسرے مقام پر یہ باقی ہے اس لئے اس کا مجاز ہونا ناقص ہے مگر یہ قسم پہلی قسم کے مشابہ ضرور ہے جیسے بحالتِ سفر نماز کا قصر۔ مگر بقولِ شارح اس کے بجائے ماتن کو دوسری مثال دینا چاہئے تھا۔ مناسب تھا کہ فرمائے کسقوط اکمال الصلوٰۃ فی السفر (سفر میں اکمالِ نماز کا ساقط ہو جانا) اس مثال اور آگے آنیوالی مثال وسقوط حرمۃ الخمر میں مناسبت بھی ہو جاتی، اور اصل سے مطابقت بھی رہتی۔ مگر مصنفؒ نے صرف کلام کا

حاصل اور خلاصہ تخفیف کیلئے ذکر فرمایا ہے۔ الحاصل نماز کا قصر کرنا رخصتِ اسقاط ہے اور اس رخصت کی عزیمت یعنی نماز کا پورا پڑھنا درست نہیں ہے۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک یہ رخصت آسانی کیلئے ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ نماز کو پوری پڑھا جائے۔ اس لئے مسافر پر چار رکعت کے بجائے صرف دو رکعتیں فرض ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک وقتِ صلوٰۃ چار رکعتوں کا سبب ہے اور وہ موجود ہے۔ صرف آسانی اور سہولت کے لئے دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ جس طرح رمضان کے مہینہ میں دن کے اندر روزہ فرض ہے مگر افطار کرنیکی اجازت ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک رخصت پر عمل کرتے ہوئے قصر کی بھی اجازت ہے۔ مگر عزیمت پر عمل کرتے ہوئے نماز کو پوری پڑھنا افضل ہے۔ امام شافعیؒ نے اپنے مسلک کی دلیل میں یہ آیت پیش فرمائی ہے وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا (اور جب تم زمین میں سفر کرو تو تم پر کوئی حرج نہیں ہے کہ تم نمازیں قصر کرو اگر تم خوف کرو کہ کافر تم کو پریشان کریں گے) حاصل یہ کہ اس آیت میں قصر صلوٰۃ کو خوف پر موقوف کیا گیا ہے اور گناہ کی نفی بھی کی گئی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ سفر میں قصر کرنے میں تم پر کوئی حرج نہیں ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ نماز کا اکمال ہی قصر کے مقابلہ میں اولیٰ اور بہتر ہے۔

احناف کا جواب :- اس آیت کے نزول کے وقت حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ جب ہم محفوظ اور بے خوف ہیں تو قصر کی کیا ضرورت ہے۔ کیونکہ انھوں نے سمجھا تھا کہ قصر صلوٰۃ خوف کے وقت ہی مشروع ہے اور جب ہم کو امن حاصل ہوگیا اور خوف وہراس دور ہوگیا تو اب قصر کی کیا حاجت ہے۔ اس کے جواب میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ قصر صلوٰۃ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک صدقہ ہے جو خدا نے اپنے بندوں کو عطا فرمایا ہے اس لئے اس کو قبول کرنا چاہئے۔ الغرض آنحضورؐ نے قصر صلوٰۃ کو صدقہ سے تعبیر فرمایا ہے، اور قاعدہ ہے کہ وہ صدقہ جس میں تملیک نہ ہو اسقاط ہوتا ہے۔ بندوں کی جانب سے اس کو رد کرنیکا احتمال نہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر مقتول کے ولی قصاص کو معاف کردیں تو قاتل اس کے رد کرنے کا مجاز نہیں۔ لہٰذا جب وہ صدقہ اسقاط کا احتمال نہیں رکھتا جو بندوں کی جانب سے کیا گیا ہو جبکہ بندوں کی اطاعت واجب بھی نہیں ہے تو حق تعالیٰ کا اسقاط جن کی اطاعت لازم اور ضروری ہے اس کا زیادہ حق رکھتا ہے کہ اسکے صدقہ کو رد نہ کیا جائے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ وہ صدقہ جو حق تعالیٰ کا عطا کردہ ہے اس کا قبول کرنا لازم اور ضروری ہے، اس کو رد کرنا جائز نہیں ہے۔ مگر اوپر کی پہلی آیت میں لَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ کہہ کر گناہ کی نفی کی گئی ہے تو اس وقت کچھ لوگوں کا یہ خیال تھا کہ قصر کرنے میں حرج ہوگا جس پر اللہ تعالیٰ نے ان کے اس گمان کو لَا جُنَاحَ کہہ کر رد فرمایا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ قصر کرنے میں خوف کی قید محض اتفاقی ہے احترازی نہیں ہے جس پر قصر مذکور کو موقوف کیا گیا ہو۔

وَسُقُوْطُ حُرْمَۃِ الْخَمْرِ وَالْمَیْتَۃِ فِیْ حَقِّ الْمُضْطَرِّ وَالْمُکْرَہِ فَاِنَّ حُرْمَتَھُمَا لَمْ تَبْقَ وَقْتَ الْاِضْطِرَارِ اِذ

وَالْاِکْرَاہِ اَصْلًا وَاِنْ بَقِیَتْ فِیْ حَقِّ غَیْرِھِمَا لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی وَقَدْ فَصَّلَ لَکُمْ مَا حَرَّمَ عَلَیْکُمْ اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَیْہِ فَاِنَّ قَوْلَہٗ مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَیْہِ اِسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِہٖ مَا حَرَّمَ عَلَیْکُمْ فَکَاَنَّہٗ قِیْلَ وَقَدْ فَصَّلَ لَکُمْ مَا حَرَّمَ عَلَیْکُمْ فِیْ جَمِیْعِ الْاَحْوَالِ اِلَّا حَالَ الضَّرُوْرَۃِ فَاِنْ لَمْ یَاْکُلِ الْمَیْتَۃَ اَوْلَمْ یَشْرَبِ الْخَمْرَ حَتّٰی مَاتَ یَمُوْتُ اٰثِمًا بِخِلَافِ الْاِکْرَاہِ عَلٰی کَلِمَۃِ الْکُفْرِ فَاِنَّہٗ وَاِنْ ذُکِرَ فِیْہِ الْاِسْتِثْنَاءُ اَیْضًا بِقَوْلِہٖ اِلَّا مَنْ اُکْرِہَ وَقَلْبُہٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ لٰکِنَّہٗ لَیْسَ اِسْتِثْنَاءً مِنَ الْحُرْمَۃِ بَلْ مِنَ الْغَضَبِ اَوِ الْعَذَابِ اِذِ التَّقْدِیْرُ مَنْ کَفَرَ بِاللّٰہِ مِنْ بَعْدِ اِیْمَانِہٖ فَعَلَیْہِمْ غَضَبٌ مِنَ اللّٰہِ وَلَھُمْ عَذَابٌ عَظِیْمٌ اِلَّا مَنْ اُکْرِہَ وَقَلْبُہٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ وَفِیْ رِوَایَۃٍ عَنْ اَبِیْ یُوْسُفَؒ وَالشَّافِعِیِّؒ اَنَّہٗ لَا تَسْقُطُ الْحُرْمَۃُ وَلٰکِنْ لَا یُؤَاخَذُ بِھَا کَمَا فِی الْاِکْرَاہِ عَلَی الْکُفْرِ فَھُوَ مِنْ قَبِیْلِ الْقِسْمِ الْاَوَّلِ لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَیْہِ اِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ وَلِاَنَّ اِطْلَاقَ الْمَغْفِرَۃِ عَلٰی قِیَامِ الْحُرْمَۃِ وَالْجَوَابُ اَنَّ اِطْلَاقَ الْمَغْفِرَۃِ بِاعْتِبَارِ اَنَّ الْاِضْطِرَارَ الْمُرَخِّصَ لِلتَّنَاوُلِ یَکُوْنُ بِالْاِجْتِہَادِ وَعَسٰی اَنْ یَّقَعَ التَّنَاوُلُ زَائِدًا عَلٰی قَدْرِ الْحَاجَۃِ لِاَنَّ مَنِ ابْتُلِیَ بِھٰذِہِ الْمَخْمَصَۃِ تَعَسَّرَ عَلَیْہِ رِعَایَۃُ قَدْرِ الْحَاجَۃِ وَفَائِدَۃُ الْخِلَافِ تَظْہَرُ فِیْمَا اِذَا حَلَفَ لَا یَاْکُلُ حَرَامًا فَشَرِبَ خَمْرًا حَالَ الْاِضْطِرَارِ فَعِنْدَھُمَا یَحْنَثُ وَعِنْدَنَا لَا۔

ترجمہ

اور شراب اور مردے کی حرمت کا ساقط ہو جانا مضطر اور مکرہ کے حق میں ۔ کیونکہ اضطرار اور اکراہ کی صورت میں ان کی حرمت اصلاً باقی نہیں رہتی اگرچہ ان دونوں کے غیر کے حق میں حرمت اسی طرح باقی رہتی ہے ۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے " وقد فصّل لکم ما حرّم علیکم الا ما اضطررتم الیہ " (اور وہ واضح کر چکا ہے جو کچھ اس نے تم پر حرام کیا ہے مگر جب مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر) یہاں پر " الا ما اضطررتم " استثناء ہے ما حرّم علیکم سے ۔ گویا اللہ تعالیٰ کیطرف سے یہ کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے ما حرم علیکم کو پوری تفصیل سے تمام حالات میں بیان کر دیا ہے لیکن ضرورت کی حالت میں ۔ کیونکہ اگر اضطرار اور اکراہ کی حالات میں مبتلی ہونے مردار کو نہ کھایا ، یا خمر کا استعمال نہ کیا اور مرگیا تو گنہ گار ہو کر مریگا ۔ بخلاف کلمۂ کفر کے زبان پر لانے پر مجبور کئے جانے کے ۔ تو استثناء کا ذکر اگرچہ اس جگہ پر بھی موجود ہے جیسے الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان ۔ لیکن یہ استثناء حرمت سے نہیں ہے بلکہ عذاب اور غضب سے ہے ۔ کیونکہ تقدیر عبارت اس طرح پر ہے " من کفر باللہ من بعد ایمانہ فعلیہم غضب من اللہ ولہم عذاب الیم الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان " (جس نے اللہ کا کفر کیا ایمان لے آنے کے بعد تو ان پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہے اور ان کیلئے بڑا عذاب ہے ، لیکن وہ شخص جو مجبور کیا گیا مگر اس کا دل ایمان سے مطمئن ہے)۔

اور ایک روایت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ اس سے حرمت ساقط نہیں ہوتی لیکن اس سے آخرت میں مواخذہ نہیں ہوگا جیسے اکراہ علی الکفر کی صورت میں ۔ پس یہ قسم اول کی قسم میں سے ہے ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا " فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم (پھر جو کوئی بے اختیار ہو جائے نہ تو وہ

نافرمانی کرے اور نہ زیادتی کرے تو اس پر کچھ گناہ نہیں ہے۔ بیشک اللہ تعالیٰ بڑا بخشنے والا نہایت رحم والا ہے) اس آیت میں مغفرت کا اطلاق حرمت کے قیام پر دلالت کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مغفرت کا اطلاق اس وجہ سے ہے کہ وہ اضطرار جس کی وجہ سے تناول کی رخصت دی گئی ہے اجتہادی ہے۔ ممکن ہے کہ تناولِ حرام حاجت کی مقدار سے زائد ہو جائے کیونکہ جو شخص اس مخمصہ میں مبتلا ہو جائے تو مقدارِ حاجت کی رعایت کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اور اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ اس نے قسم کھائی لا یاکل حراماً (وہ حرام چیز نہیں کھائیگا) اس کے بعد بحالت اضطراری اس نے شراب پی لی تو امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قسم میں حانث ہو جائیگا اور ہمارے نزدیک نہ ہوگا۔

تشریح قولہ وسقوط حرمة الخمر والمیتة۔ یہ بھی رخصت کی چوتھی قسم کی ایک مثال ہے۔ کہ شراب اور میتہ کا حرام ہونا اس شخص کیلئے جو مضطر نہ ہو، نہ ہی اس کو کھانے پر مجبور کیا گیا ہو، بحالہ موجود ہے۔ مگر اس شخص کیلئے جو مکرہ یا مضطر ہو حرمت اس سے ساقط ہے کیونکہ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ (حق تعالیٰ نے تمہارے لئے جن چیزوں کو حرام کیا ہے اس کی تفصیل بیان فرمادیا ہے مگر جن کے کھانے میں تم مضطر ہو)۔ گویا حرمت سے ما اضطررتم کو ماحرم علیکم سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ باری تعالیٰ کیطرف سے وہ تمام اشیاء جو تم پر عام حالات میں حرام ہیں صاف صاف وضاحت سے بیان کردی گئی ہیں سوائے ضرورت اور مجبوری کی حالتوں کے حرام نہیں ہیں۔ اس لئے اگر کسی مضطر شخص نے حرام کا استعمال نہ کیا یا شراب نہ پی اور بھوک کی شدت کو برداشت نہ کر کے مر گیا تو وہ بحالت گناہ مریگا لیکن اگر وہ کلمۂ کفر کے کہنے پر مجبور کیا گیا مگر اس نے اس کلمۂ کفر کو زبان سے ادا نہ کیا اور مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر مرے گا۔ تو یہاں بھی اگرچہ استثنائی صورت موجود ہے کہ الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان لیکن جو شخص مجبور کیا گیا حالانکہ اس کا دل حق سے مطمئن اور تصدیق کر رہا ہے۔ چونکہ یہ استثناء حرمت سے نہیں ہے کہ بحالت اکراہ اس کے لئے کفر کا کلمہ کہنا مباح ہو۔ درحقیقت یہ استثناء غضب اور عذاب الٰہی سے ہے۔ اس کی تقدیر عبارت اسطرح پر ہے" من کفر باللہ من بعد ایمانہ فعلیھم غضب من اللہ ولھم عذاب عظیم الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان (جس نے خدا پر ایمان لے آنے کے بعد اللہ تعالیٰ کا انکار کر دیا تو ایسے لوگوں پر حق تعالیٰ کا غضب اور بڑا عذاب ہوگا مگر وہ شخص کہ جس کو ایسے کلمے کے کہنے پر مجبور کر دیا گیا اور اس کا دل مطمئن ہو تو اس پر نہ عذاب ہوگا نہ حق تعالیٰ کا غضب نازل ہوگا)

حاصل یہ نکلا کہ کلمۂ کفر کے کہنے کی حرمت تو بحالت اکراہ باقی ہے لیکن اگر مکرہ نے کلمۂ کفر کو جان بچانے کیلئے کہدیا تو اس پر عذاب نہ ہوگا۔ اور چونکہ یہ حرمت اکراہ کے وقت بھی موجود ہے۔ اس لئے اگر مکرہ نے کلمۂ کفر کو زبان سے بھی نہ کہا اور مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر نہ مرے گا بلکہ حق تعالیٰ کے یہاں اس کو شہادت کا اجر و ثواب بھی ملے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کا ایک قول شراب اور میتہ کے متعلق یہ ہے کہ بحالت اکراہ واضطرار ان کی حرمت باقی رہتی ہے ساقط نہیں ہوتی۔ البتہ ان کے استعمال کرنے میں بازپرس نہ ہوگی جس طرح اکراہ علی الکفر کی صورت میں ہے۔ اس لئے یہ قسم ان دونوں حضرات کے نزدیک رخصت کی قسم اول

کے قبیل سے ہے۔ ان دونوں حضرات نے اپنے قول کی تصدیق میں یہ فرمایا "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم" اس میں مغفرت کا لفظ مذکور ہے جو اس بات پر دال ہے کہ شراب اور مردار وغیرہ حرام اشیاء کی حرمت بحالت اکراہ واجبار بھی موجود ہے۔ احناف کی جانب سے اس استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس آیت میں مغفرت کا لفظ اس لئے مذکور نہیں ہے کہ شراب اور میتہ وغیرہ کا حرام ہونا بحالت اضطرار بھی موجود ہے، مغفرت کے ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اضطرار جس کی بناء پر ان چیزوں کی رخصت دی گئی ہے یہ رخصت اجتہادی ہے کیونکہ اس میں اس بات کا امکان پایا جاتا ہے کہ کھانے کی صورت میں کھا لینا اس مقدار سے زائد ہو جائے جس کی شرعاً اجازت دی گئی ہے۔ اس لئے کہ ایسے شخص پر ضرورت کی مقدار کی رعایت کرنے کی پابندی مشکل ہے۔ اس لئے اس ضرورت سے زائد کھا لینے کے متعلق ارشاد فرمایا گیا ہے کہ اگر زائد کھا لیا تو حق تعالیٰ معاف کرنیوالے ہیں۔

شارح نے فرمایا کہ مذکورہ اختلاف کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اگر کسی شخص نے قسم کھا لیا کہ میں حرام شئ تناول نہ کروں گا، اس کے بعد اس آدمی نے اضطراری کی حالت میں شئ حرام تناول کر لیا۔ تو حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شخص اپنی قسم میں حانث ہو جائیگا کیونکہ ان کے نزدیک اضطراری کے وقت بھی حرمت ساقط نہیں ہوتی۔ احناف کے نزدیک یہ شخص حانث نہ ہوگا کیونکہ احناف کے نزدیک بحالتِ اضطراری حرمت ساقط ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس کو حرام کا تناول کرنیوالا نہ کہا جائیگا۔

وَسُقُوْطُ غَسْلِ الرِّجْلِ فِیْ مُدَّةِ الْمَسْحِ فَاِنَّ اِسْتِتَارَ الْقَدَمِ بِالْخُفِّ یَمْنَعُ سِرَایَةَ الْحَدَثِ اِلَیْهِ وَقَدْ کَانَ طَاهِرًا وَمَا حَلَّ فَوْقَ الْخُفِّ فَقَدْ زَالَ بِالْمَسْحِ فَلَا یُشْرَعُ الْغَسْلُ فِیْ هٰذِهِ الْمُدَّةِ وَاِنْ بَقِیَ فِیْ حَقِّ غَیْرِ اللَّابِسِ وَهٰذَا عَلٰی رِوَایَةِ الْاُصُوْلِیِّیْنَ وَاَمَّا صَاحِبُ الْهِدَایَةِ فَقَدْ قَالَ اِنْ نَزَعَ الْخُفَّ فِی الْمُدَّةِ وَغَسَلَ الرِّجْلَ یَکُوْنُ مَاجُوْرًا۔

ترجمہ اسی طرح غسلِ رجل کا ساقط ہو جانا مدتِ مسح میں۔ اس وجہ سے کہ قدم کو موزہ سے پوشیدہ کر لینا حدث کو سرایت کرنے سے روک دیتا ہے۔ اور موزہ پہننے سے پہلے وہ طاہر تھا اور وہ نجاست جو موزہ کے اوپر داخل ہو گئی ہے وہ مسح سے زائل ہو جائے گی۔ لہٰذا اس مدت میں غسلِ رجل مشروع نہ ہوگا اگرچہ غیر لابس کے حق میں یہ حکم باقی رہے گا۔ یہ علماء اصولی کی روایت کی بناء پر ہے۔ اور بہر حال صاحب ہدایہ نے تو فرمایا ہے کہ اگر مدتِ مسح میں موزہ اتار لیا اور پیر دھو لیا تو اجر کا مستحق ہوگا۔

تشریح مسح کی مدت میں پیر کے دھونے کا حکم ساقط ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ پیر چھپ جاتا ہے اور پیر کا چھپ جانا نجاست کے سرایت کرنے سے مانع ہے جبکہ اس نے موزے کو پہنا تھا تو قدم اس وقت پاک تھا۔ اور جو نجاست موزے کے اوپر داخل ہوئی ہے وہ مسح کرنے سے زائل ہو گئی

لہٰذا اس مدت میں پیر کا دھونا مشروع نہ ہوگا۔ حالانکہ غسل رِجل کا حکم اس کے حق میں جس نے موزہ کا استعمال نہیں کیا اور اس کا پیر کھلا ہوا ہے باقی ہے۔ یہ حکم اصولیین کی روایت کی بنا پر ہے۔ مگر صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر مدتِ مسح کے اندر اس نے موزہ نکال کر پیر دھولیا تو اس کو ثواب ملے گا۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْاَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ ذَكَرَ بَعْدَهَا بَيَانَ اَسْبَابِهَا بِهٰذَا التَّقْرِيْبِ اِقْتِدَاءً بِفَخْرِ الْاِسْلَامِ وَكَانَ الْاَوْلٰى اَنْ يَذْكُرَهَا بَعْدَ الْقِيَاسِ فِي بَحْثِ الْاَسْبَابِ وَالْعِلَلِ كَمَا فَعَلَهٗ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ فَقَالَ فَصْلٌ:۔ الْاَمْرُ وَالنَّهْيُ بِاَقْسَامِهِمَا مِنْ كَوْنِ الْاَمْرِ مُوَقَّتًا اَوْ مُطْلَقًا مُوَسَّعًا اَوْ مُضَيَّقًا وَكَوْنِ النَّهْيِ عَنِ الْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ اَوِ الْحِسِّيَّةِ اَوْ قَبِيْحًا لِعَيْنِهٖ اَوْ لِغَيْرِهٖ اَوْ نَحْوِ ذٰلِكَ لِطَلَبِ الْاَحْكَامِ الْمَشْرُوْعَةِ الْمُرَادُ بِالْاَحْكَامِ الْمَحْكُوْمُ بِهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ وَغَيْرِهَا لَا نَفْسُ الْاَحْكَامِ وَبِالطَّلَبِ اَعَمُّ مِنْ اَنْ يَكُوْنَ لِفِعْلٍ اَوْ لِكَفٍّ وَلَهَا اَسْبَابٌ تُضَافُ اِلَيْهَا اَيْ عِلَلٌ شَرْعِيَّةٌ تُنْسَبُ الْاَحْكَامُ اِلَيْهَا مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرِ وَاِنْ كَانَ الْمُؤَثِّرُ الْحَقِيْقِيُّ فِي الْاَشْيَاءِ كُلِّهَا هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنْ حُدُوْثِ الْعَالَمِ وَالْوَقْتِ وَمِلْكِ الْمَالِ وَاَيَّامِ شَهْرِ رَمَضَانَ وَالرَّاْسِ الَّذِيْ يَمُوْنُهٗ وَيَلِيْ عَلَيْهِ وَالْبَيْتِ وَالْاَرْضِ النَّامِيَةِ بِالْخَارِجِ تَحْقِيْقًا اَوْ تَقْدِيْرًا وَالصَّلٰوةِ وَتَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُوْرِ بِالتَّعَاطِيْ هٰذِهٖ كُلُّهَا اَسْبَابٌ۔

ترجمہ اور مصنفؒ جب احکام شرعیہ کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اس موقع کی مناسبت سے احکام کے اسباب کو شروع فرمایا اتباع کرتے ہوئے امام فخر الاسلامؒ کی۔ حالانکہ مناسب یہ تھا کہ انکو قیاس کی بحث کے بعد اسباب و علل کی بحث میں اس کو بیان کرتے جیساکہ صاحب توضیح نے ایسا ہی کیا ہے۔ بس فرمایا فصل امر اور نہی دونوں اپنے تمام اقسام کے ساتھ جیسے امر کا مؤقت یا مطلق ہونا، موسّع یا مضیّق ہونا۔ اور نہی کا امور شرعیہ سے ہونا یا افعال حسیہ سے ہونا، یا قبیح لعینہ یا قبیح لغیرہ ہونا۔ یا اس کے مانند۔ احکام مشروعہ کی طلب کے لئے ہیں۔ احکام سے مراد وہ عبادات یا غیر عبادات ہیں جن کو ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے، نفس احکام مراد نہیں ہیں۔ اور طلب سے فعل کی طلب مراد ہو یا فعل سے رکنا مراد ہو۔ اور ان احکام کے بہت سے اسباب ہیں جنکی طرف یہ احکام منسوب ہوتے ہیں یعنی شرعی علتیں ہیں۔ ان کی طرف ظاہری طور پر احکام کی نسبت کی جاتی ہے اگرچہ تمام اشیاء میں حقیقی مؤثر اللہ تعالیٰ ہی ہیں۔ جیسے عالم کا حادث ہونا، وقت کا ہونا، مال کا مالک ہونا، ماہ رمضان کے ایام کا ہونا، اس شخص کا ہونا جس کا بار برداشت کرتا ہو، بیت اللہ کا ہونا، ارض نامیہ میں حقیقۃً پیداوار کا ہونا یا ارض نامی کا تقدیراً ہونا، نماز کا ہونا، بقاء مقدور کا لین دین سے متعلق ہونا۔ یہ سب کے سب اسباب ہیں۔

تشریح **احکامِ مشروعہ کے اسباب کا بیان:**۔ مصنفؒ نے اسباب مشروعہ کو فخر الاسلامؒ کی ترتیب پر بیان کیا ہے جبکہ صاحب توضیح اور دوسرے حضرات نے ان اسباب کو اسباب و

علل کے بعد باب القیاس میں بیان کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا امر اور نہی مع اپنی تمام اقسام کے احکام مشروعہ کی طلب کے لئے وضع کئے گئے ہیں جیسے امر کا موقت اور مطلق ہونا، وسعت دیا ہوا ہونا، ایسا امر ہونا جب تنگی ہے۔ اسی طرح اقسام نہی کا امور شرعی ہونا، امر حسّی ہونا، قبیح لعینہ اور قبیح لغیرہ ہونا۔ یہ تمام اقسام احکام مشروعہ کی طلب کیلئے آتے ہیں۔

شارح نے فرمایا۔ احکام سے وہ عبادتیں مراد ہیں جن کے بارے میں شریعت میں امر کیا گیا ہے۔ ایسے ہی طلب سے عام طلب مراد ہے۔ یہ طلب ایجادِ فعل اور ترکِ فعل دونوں کے لئے ہوسکتی ہے۔ ماتن نے فرمایا ان احکام کے اسباب متعدد اور کثیر ہیں جن کی جانب یہ احکام منسوب ہوتے ہیں۔ یعنی وہ اسباب اور علتیں کثیر ہیں جن کی جانب ان احکام کو منسوب کیا جاتا ہے مگر تمام اسباب میں مؤثر باری تعالےٰ ہی ہیں۔

ماتن نے فرمایا: ان اسباب میں سے ایک سبب عالم کا حدوث ہے، ایسے ہی وقت کا پایا جانا، مالکِ نصاب ہونا، رمضان کا مہینہ ہونا، ان افراد کا ہونا جن کا بوجھ برداشت کرتا ہو اور وہ افراد اس کی پرورش میں ہوں اسی طرح خانۂ کعبہ شریف کا ہونا، زمین کی پیداوار کے سلسلہ میں زمین کا نامی ہونا خواہ حقیقۃً یا تقدیرًا، نماز کا ہونا، ایسے امور کا ہونا جو زندگی کی بقاء کے لئے ضروری ہیں۔ یہ ان اسباب کے مسبب اور احکام ہیں۔

ثم شرع بعدها فی بیانِ المُسبّبات علی طریقِ اللفّ والنشرِ المُرتّب فقال للایمانِ هٰذا مسبّبٌ لحدوثِ العالمِ فانّ الایمانَ بالصّانعِ لایجبُ الا لحدوثِ العالمِ اذ لولم یکن حادثًا لما احتجنا الی الصّانعِ کما قال اعرابیٌّ البعرۃُ تدلُّ علی البعیرِ و آثارُ الاقدامِ علی المسیرِ فسماءٌ ذاتُ ابراجٍ وارضٌ ذاتُ فجاجٍ کیف لاتدلُّ علی اللطیفِ الخبیرِ والصّلوۃ هٰذا متعلّقٌ بالوقتِ سببُ وجوبِ الصّلوۃِ بایجابِ اللّٰہ تعالٰی فی هٰذا الوقتِ والایجابُ غیبٌ عنّا فاقیمَ الوقتُ مقامهٗ والزکوۃ هٰذا ناظرٌ الی مِلکِ المالِ فانّ المالَ النامیَ الحولیَّ الذی هو زائدٌ علی قدرِ الحاجۃِ سببُ وجوبِها والصّومُ هٰذا متعلّقٌ بایّامِ شهرِ رمضانَ فانّ وجوبَ الصّومِ بسببِ شهرِ رمضانَ بدلیلِ اضافتهٖ الیهِ وتکرّرهٖ بتکرّرهٖ لکنّ اللّٰہ تعٰ اخرجَ اللیالیَ عن محلیّۃِ الصّومِ فتعیّنَ له النهارُ وصدقۃُ الفطرِ هٰذا ناظرٌ الی الرّأسِ الذی یمونهٗ ویلی علیهِ فانّه سببٌ لوجوبِ هٰذهِ الصّدقۃِ والاصلُ فی ذٰلکَ هو رأسهٗ فانّه یمونهٗ ویلی علیهِ ثم اولادهُ الصّغارُ وعبیدهٗ فانّه یمونهم ویلی علیهم بخلافِ الزوجۃِ واولادِ الکبارِ فانّه لایلی علیهم والحجّ ناظرٌ الی البیتِ فانّه سببُ وجوبِ الحجِّ ولهٰذا لم یتکرّر فی العمرِ لانّ البیتَ واحدٌ والوقتُ شرطهٗ وظرفهٗ والعشرِ هٰذا ناظرٌ الی الارضِ النامیۃِ بالخارجِ تحقیقًا فانّهٗ اذا حدثَ الخارجُ من الارضِ تحقیقًا یجبُ العشرُ وسقطَ اذا اصطلمتِ الزرعَ آفۃٌ ویتکرّرُ الوجوبُ بتکرّرِ النماءِ والخراجِ هٰذا ناظرٌ

الیٰ قولہٖ اَوْ تقدیرًا فانّ الارضَ النّامیۃ بالخارج تقدیرًا بالتمکّن من الزراعۃ سببٌ للخراج سواءٌ زرعھا او عطّلھا وھو الالیقُ بحالِ الکافرِ المتوغّلِ فی الدنیا والطھارۃ ھذا ناظرٌ الی الصّلوۃ فانّ شرعیۃ الصلوۃ سببُ وجوب الطھارۃ الحقیقیۃ والحکمیۃ والصُّغریٰ والکبریٰ کما انّ الوقت سببٌ لھا والمعاملات ھذا ناظرٌ الی تعلّق البقاء المقدور فانّہ لما حکم اللّٰہ تعالیٰ ببقاء العالم الی یوم القیامۃ ومعلومٌ انّہ لایبقیٰ مالم یکن بینھم معاملۃٌ یتھیّأ بھا معاشھم من البیع والاجارۃ ونکاحٌ یکون مُبقیًا لھذا الجنس بالتوالد عُلم انّ تعلق البقاء المقدور بالتعاطی ھو سببُ المعاملات وشرعیتھا وھذا مختصٌّ بالانسان بخلاف الحیوانات فانّھم یبقون الی یوم القیامۃ بدون معاملۃ ونکاح لانّ خلقتھم کذلک ولایتعلق بانعامھم امرٌ ونھیٌ

ترجمہ

پھر لف ونشر مرتب کے انداز پر ان کے مسببات کو ذکر فرمایا اور کہا للایمان (ایمان کے لئے) یہ حدوث عالم کا مسبب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا واجب نہیں ہے مگر حدوثِ عالم کیوجہ سے۔

کیونکہ عالم اگر حادث نہ ہوتا تو ہم صانع عالم کے محتاج نہ ہوتے جیسے کسی دیہاتی عربی نے کہاہے البعرتدل علی البعیر مینگنی اونٹ پر دلالت کرتی ہے، اور نشانِ قدم گذرنے پر دلالت کرتے ہیں۔ پس آسمان کا برجوں والا ہونا اور زمین کا پھٹ جانیوالی ہونا لطیف وخبیر پر دلالت نہ کریں گی۔ اور نماز کے لئے۔ یہ جملہ وقت سے متعلق ہے کیونکہ وقت وجوبِ صلوٰۃ کا سبب ہے کیونکہ اللہ تعالےٰ نے نماز کو اس وقت واجب فرمایاہے اور ایجاب ہم سے غائب ہے لہٰذا اس کی جگہ وقت کو قائم کردیا گیاہے۔ اور زکوٰۃ کیلئے۔ یہ مال کے مالک ہونے کے اعتبار سے ہے کیونکہ مال نامی جس پر سال گذر چکا ہو اور وہ مال حاجت کی مقدار سے زائد ہو تو زکوٰۃ کے وجوب کا سبب ہے، اور روزہ کیلئے۔ اس کا تعلق شہر رمضان کے دنوں سے ہے۔ کیونکہ روزہ کا وجوب شہر رمضان کے سبب سے ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ صوم کی اضافت شہر رمضان کیطرف کی گئی ہے۔ اور صوم میں تکرار شہر رمضان کے تکرار سے ہوتاہے مگر اللہ تعالےٰ نے اپنے فضل وکرم سے راتوں کو محلیت صوم سے خارج فرمادیاہے لہٰذا ماہِ رمضان کے دن اس کا محل قرار پاگئے۔ اور صدقۂ فطر کیلئے۔ یہ اس شخص کے لحاظ سے ہے جس کا بار یہ شخص اٹھاتاہے اور ان کا ولی ہے ان کی پرورش کرتاہے۔ کیونکہ وہی اس صدقہ کے وجوب کا سبب ہے اور اصل اس کے وہ افراد ہیں کیونکہ وہ ان کا ذمہ دار اور کفیل ہے پھر اس کی چھوٹی اولاد اور غلام ہیں کیونکہ وہ انکی کفالت کرتا اور پرورش کرتاہے۔ بخلاف بیوی اور بڑی اولاد کے کیونکہ صدقہ دینے والا انکی پرورش نہیں کرتا۔ اور حج کیلئے۔ یہ فریضہ بیت اللہ شریف کے اعتبار سے ہے کیونکہ بیت اللہ وجوبِ حج کا سبب ہے۔ اسی وجہ سے حج عمر میں ایک مرتبہ کے بعد دوبارہ فرض نہیں ہوتا۔ کیونکہ بیت اللہ شریف ایک ہی ہے۔ اور حج کے لئے اس کا وقت شرط اور ظرف ہے۔ اور عشر کے لئے۔ اس کا وجوب

ارض نامیہ کے اعتبار سے واجب ہے جبکہ پیداوار حقیقت میں ہوئی ہو۔ کیونکہ زمین پر جب درحقیقت پیداوار ہوگی تو عشر واجب ہوگا۔ اور ساقط ہو جائیگا جب زمین اور کھیتی میں کوئی آفت آجانے سے پیداوار برباد ہو جائے اور پیداوار کے مکرر سہ کرر ہونے پر وجوب عشر بھی مکرر ہوتا ہے۔ اور خراج کے لئے۔ یہ اس زمین کے لحاظ سے ہے جس میں پیداوار کی قوت تقدیرًا ہو۔ کیونکہ زمین کی قوت پیداوار پر محصول واجب ہوتا ہے۔ برابر ہے کہ اس نے کھیتی بوئی ہے یا نہیں بوئی۔ اور بیکار پڑی رہنے دی۔ اور یہ کافر کے حق میں ہے جو کہ دنیا میں پھنسا ہوا ہے زیادہ لائق ہے۔ اور طہارت کیلئے۔ یہ حکم نماز کے اعتبار سے واجب ہے کیونکہ نماز کی مشروعیت طہارت حقیقیہ وحکمیہ کے وجوب کا سبب ہے۔ اور طہارتِ صغریٰ اور طہارت کبریٰ کی مشروعیت کا سبب بھی نماز ہے جس طرح پر کہ وقت نماز کے وجوب کا سبب ہے۔ اور معاملات کے لئے۔ یہ بقاء مقدور کی بقاء کے لحاظ سے واجب ہوئے ہیں کیونکہ جب اللہ تعالےٰ نے عالم کے بقاء کا قیامت تک کے لئے امر فرمایا ہے۔ اور واضح ہے کہ بقاء اسوقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ مخلوق کے مابین آپس میں معاملات نہ ہوں جس سے ان کے معاشی معاملات طے ہوں۔ مثلاً بیع، اجارہ اور نکاح جو کہ توالد وتناسل کے ذریعہ اس جنس کی بقاء ہے۔ تو معلوم ہوا کہ بقاء مقدور آپسی لین دین سے ہوگی۔ یہی معاملات کی مشروعیت کا سبب ہے۔ اور یہ انسان کے ساتھ مخصوص ہے بخلاف حیوانات کے کیونکہ حیوانات قیامت تک معاملات اور نکاح کے بغیر بھی باقی رہیں گے کیونکہ ان کی تخلیق بھی اسی طرح سے ہے، ان کے افعال سے امر اور نہی متعلق نہیں ہے۔

تشریح

مسبب اور احکام کا بیان:۔ حدوث عالم کا مسبب ایمان ہے اور خود حدوثِ عالم اس کا سبب ہے اس لئے کہ حدوثِ عالم کی بناء پر خدائے کارساز پر ایمان لانا فرض ہے۔ اس لئے کہ اگر عالم حادث نہ ہوتا تو مخلوق قادر مطلق کی محتاج نہ ہوتی۔ اس بارے میں عرب کے ایک دہقانی نے کہا کہ جب راستہ میں پڑی ہوئی اونٹ کی مینگنی اونٹ کا سراغ بتاتی ہے، اسی طرح قدم کے نشان آنے جانے والے کا پتہ بتاتے ہیں تو یہ بُرجوں والا آسمان اور یہ درّوں والی زمین خالق برحق اور لطیف وخبیر کا پتہ کیوں کر نہ بتائیں گے۔

لہٰذا عالم کا حادث ہونا ایمان کا سبب ہے، اور خود ایمان اس کا مسبب ہے۔ اسی طرح سبب وقت ہے اور نماز اس کا مسبب ہے کیونکہ انّ الصّلٰوۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا کے ذریعہ حق تعالیٰ نے نماز کے لئے وقت کو سبب بنایا ہے، اور حقیقت میں واجب کرنیوالی ذات حق برحق ہے مگر چونکہ وہ ہماری نگاہوں، وھم وگمان سے غائب ہے۔ اس لئے وقت کو اس کے قائم مقام قرار دیا گیا، وقت کو وجوب نماز کا سبب بنایا گیا۔

زکوٰۃ اموال: یہ ایک فریضہ ہے جس کا سبب مال کا مالک ہونا ہے اس لئے کہ وہ مال جو نامی ہو اور اس پر سال پورا گذر چکا ہو اور سال بھر کی ضروریات سے فاضل وفارغ ہو اس مال کے مالک پر زکوٰۃ دینا واجب ہے۔

روزہ : یہ شہود شہر رمضان کا سبب ہے۔ اس لئے کہ رمضان کا مہینہ ہونا یہ سبب ہے، روزے کا، کیونکہ روزہ کو مہینہ کی جانب مضاف کیا گیا ہے۔ اور کہا گیا صوم رمضان (رمضان کے مہینہ کا روزہ) اور روزہ میں تکرار اسی ماہ رمضان کے مکرر سہ کرر آنے سے فرض ہوتا ہے۔ اور چونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "کُلُوا وَاشْرَبُوا حتیٰ یتبیّن لکم الخیط الابیض مِن الخیط الاسود مِنَ الفجر ثم اتموا الصیام الی اللیل کہہ کر حق تعالیٰ نے دن کا روزہ فرض کیا ہے، اور رات کو کھانے پینے اور دیگر ضروریات کے لئے اجازت عطاء فرما کر روزہ سے رات کو الگ کر دیا ہے۔ اس لئے رات محلِ صوم نہیں رہی۔

اسی طرح صدقۃ الفطر بھی ایک امر شرعی اور بندوں پر واجب ہے۔ یہ ان افراد کا مسبب ہے جن کی کفالت اور مؤنۃ بندے کے ذمہ ہو۔ یہی افراد وجوب صدقۃ الفطر کا سبب ہیں۔ فریضۂ حج : یہ فریضہ خانۂ کعبہ کا مسبب اور خانۂ کعبہ یا بیت اللہ شریف اس کے وجوب کا سبب ہے۔ اسی وجہ سے حج عمر میں صرف ایک بار فرض ہوتا ہے کیونکہ سبب ایک ہی ہے اس میں تبدیلی و تکرار نہیں پایا جاتا۔ حج کا وقت وجوب حج کا حقیقی سبب نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ وقت وجوب حج کے لئے شرط اور ظرف ہے۔ عشر : یہ نامی زمین کا مسبب ہے، جب زمین میں حقیقۃً نمو ہوگا تو عشر واجب ہوگا، اور وہ زمین جس میں حقیقۃً نمو کی صلاحیت نہیں ہے تو اس میں عشر واجب نہیں ہے۔ اور نمو حقیقی کی قید سے یہ فائدہ ہوگا کہ جس زمین میں حقیقۃً نمو ہو وہی عشر کے وجوب کا مسبب ہے۔ لہٰذا جب زمین سے تحقیقًا پیداوار ہو گی تو پیداوار کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔ اگر کسی سماوی آفت نے زمین کی پیداوار کو برباد کر دیا ہو تو اس زمین سے عشر ساقط ہو جائیگا۔ اور عشر پیداوار کے مکرر ہونے سے مکرر ہوگا۔ خراج : یہ زمین کے تقدیرًا نامی ہونیکا مسبب ہے۔ اس لئے کہ زمین نمو کا تقدیرًا فوت ہونا خراج کے وجوب کا سبب ہے۔ خواہ کاشتکار زمین میں کاشت کرے یا ویسے ہی خالی چھوڑ دے اس پر یہ خراج بہرحال واجب ہوگا۔

شارح نے فرمایا کہ خراج کا وجوب کافر کے مال سے زیادہ مناسب ہے جو ہمہ تن دنیا ہی میں مبتلا رہتا ہے۔ طہارت : اس کا سبب نماز ہے، اور نماز کا مسبب طہارت ہے کیونکہ نماز طہارت کی حالت میں واجب ہوتی ہے، طہارت حکمیہ ہو یا طہارت حقیقیہ ہو اور خواہ طہارت صغریٰ ہو یا طہارت کبریٰ ہو۔ بہرحال طہارت نماز کے لئے مسبب ہے۔ نماز کے سبب سے طہارت واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح باہمی معاملات ہیں۔ بقاء باہمی کا مسبب ہے کیونکہ جب عالم قیامت تک باقی رہنے والا ہے اور بقاء عالم کے لئے ضروری ہے کہ لوگ ایک دوسرے کے ساتھ مل کر زندگی گذاریں اور زندگی کی بقاء کے لئے لوگوں کا آپس میں مل جل کر رہنا، ایک دوسرے سے لین دین کرنا، خرید و فروخت کرنا وغیرہ امور کا میسر ہونا ضروری ہے، اور باہمی توالد و تناسل کے لئے رشتۂ ازدواج کا ہونا بھی ضروری ہے۔ یہ امور انسان کے لئے مخصوص ہیں اور حیوانات کے لئے ان امور کی ضرورت نہیں ہے اس لئے حیوانات سے امر و نہی کا کوئی تعلق نہیں رکھا گیا ہے۔

———

وَقَدْ تَمَّ اللَّفُّ وَالنَّشْرُ الْمُرَتَّبُ بَيْنَ اَسْبَابِ الْعِبَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ وَمُسَبَّبَاتِهَا وَبَقِيَتِ الْعُقُوبَاتُ وَشِبْهُهَا فَبَيَّنَهَا بِقَوْلِهِ وَاَسْبَابُ الْعُقُوبَاتِ وَالْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ مَا نُسِبَتْ اِلَيْهِ مِنْ قَتْلٍ وَزِنًا وَسَرِقَةٍ وَاَمْرٍ دَائِرٍ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ فَالْعُقُوْبَاتُ اَعَمُّ مِنَ الْحُدُوْدِ لِاَنَّهَا يَشْمَلُ الْقِصَاصَ اَيْضًا وَالْكَفَّارَةُ نَوْعٌ آخَرُ فَسَبَبُ الْقِصَاصِ هُوَ الْقَتْلُ الْعَمْدُ وَسَبَبُ حَدِّ الزِّنَا هُوَ الزِّنَا وَسَبَبُ قَطْعِ الْيَدِ هُوَ السَّرِقَةُ وَيُقَالُ حَدُّ السَّرِقَةِ وَسَبَبُ الْكَفَّارَةِ هُوَ اَمْرٌ دَائِرٌ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ وَذٰلِكَ لِاَنَّهَا لَمَّا كَانَتْ دَائِرَةً بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوْبَةِ فَسَبَبُهَا لَابُدَّ اَنْ يَكُوْنَ اَمْرًا دَائِرًا بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ لِتَكُوْنَ الْعِبَادَةُ مُضَافَةً اِلٰى صِفَةِ الْاِبَاحَةِ وَالْعُقُوْبَةُ مُضَافَةً اِلٰى صِفَةِ الْحَظْرِ كَالْقَتْلِ خَطَاءً فَاِنَّهُ مِنْ حَيْثُ الصُّوْرَةِ رَمْيٌ اِلٰى صَيْدٍ وَهُوَ مُبَاحٌ وَمِنْ حَيْثُ تَرْكِ التَّثَبُّتِ مَحْظُوْرٌ لِاَنَّهُ قَدْ اَصَابَ آدَمِيًّا وَاَتْلَفَهُ فَتَجِبُ فِيْهِ الْكَفَّارَةُ وَالْاِفْطَارُ عَمْدًا فِيْ رَمَضَانَ فَاِنَّهُ مُبَاحٌ مِنْ حَيْثُ اِتِّصَالِ مَا هُوَ مَمْلُوْكٌ لِمَالِكِهِ وَمَحْظُوْرٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ جِنَايَةٌ عَلَى الصَّوْمِ وَالشَّهْرِ فَيَصْلُحُ اَنْ يَكُوْنَ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ وَاِنَّمَا يُعْرَفُ السَّبَبُ بَيَانُ كُلِّيَّةٍ لِمَعْرِفَةِ السَّبَبِ بَعْدَ بَيَانِ تَفْصِيْلِهِ لِيُعْلَمَ مِنْهُ مَا لَمْ يُعْلَمْ قَبْلَهُ اَيْ اِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الشَّيْءِ سَبَبًا لِلْحُكْمِ بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ اِلَيْهِ وَتَعَلُّقِهِ بِهِ فَالْمَنْسُوْبُ اِلَيْهِ وَالْمُتَعَلَّقُ بِهِ يَكُوْنُ سَبَبًا لِلْمَنْسُوْبِ وَالْمُتَعَلِّقِ اَلْبَتَّةَ لِاَنَّ الْاَصْلَ فِيْ اِضَافَةِ شَيْءٍ اِلٰى شَيْءٍ وَتَعَلُّقِهِ بِهِ اَنْ يَكُوْنَ مُسَبَّبًا لَهُ وَحَادِثًا بِهِ كَمَا يُقَالُ كَسْبُ فُلَانٍ وَحَجُّ يَرِدُ عَلَيْنَا اَنَّكُمْ رُبَّمَا اَضَفْتُمْ اِلَى الشَّرْطِ فَكَيْفَ يَطَّرِدُ هٰذَا فَقَالَ وَاِنَّمَا يُضَافُ اِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا كَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَحَجَّةِ الْاِسْلَامِ فَاِنَّ الْفِطْرَ وَهُوَ يَوْمُ الْعِيْدِ شَرْطٌ لِلصَّدَقَةِ وَالسَّبَبُ هُوَ الرَّأْسُ الَّذِيْ يَمُوْنُهُ وَيَلِيْ عَلَيْهِ وَالصَّدَقَةُ تُضَافُ اِلَيْهِمَا جَمِيْعًا۔

ترجمہ

بہرحال عبادات و معاملات کے اسباب و مسببات کا بیان بالترتیب پورا ہوگیا اور عقوبات اور انکے مشابہ اور ان کے اسباب کا بیان باقی رہ گیا جن کو مصنفؒ نے اپنے اس قول سے شروع کیا ہے اور عقوبات، حدود اور کفارات کے اسباب وہ چیزیں ہیں جن کی طرف یہ چیزیں منسوب ہوتی ہیں۔ جیسے قتل، زنا، سرقہ اور ایسا کوئی کام جو ممانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہو۔ پس عقوبات حدود سے عام ہیں۔ کیونکہ یہ قصاص کو بھی شامل اور کفارہ دوسری نوع ہے۔ پس خلاصہ یہ ہے کہ قصاص کا سبب قتل عمد ہے اور حد زنا کا سبب زناکاری ہے، اور قطع ید کا سبب مال محفوظ کی چوری ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حد سرقہ اور سبب کفارہ ایسے امور ہیں جو حظر اور اباحت کے درمیان دائر ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ امور جبکہ عبادت بھی ہیں اور عقوبت بھی تو ان کا سبب بھی ضروری ہے کہ ایسا امر ہو جو اباحت و حظر کے درمیان دائر ہو تاکہ عبادت صفتِ اباحت کیطرف منسوب ہو جائے اور عقوبت صفتِ حظر کی طرف جیسے قتل خطا

کیونکہ صورۃً تو اس نے شکار کو مارا ہے اور وہ مباح ہے اور ترکِ احتیاط کیوجہ سے ممنوع ہے کیونکہ اس نے آدمی کو پایا اور وہ مرگیا، پس اس میں کفارہ واجب ہوگا۔ اور ماہِ رمضان میں جان بوجھ کر کھاپی لینا یہ فعل مباح ہے کیوں کہ مالک کے ساتھ مملوک متصل ہوگئی۔ اور ممنوع و محظور اس وجہ سے ہے کہ صوم مشروع میں یہ جرم ہے لہٰذا کفارہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور سبب اس سے پہچانا جاتا ہے۔ یہاں پر سبب کے پہچاننے کا ایک کلی قاعدہ بیان کیا گیا ہے سبب کی تفصیل کے بیان کر دینے کے بعد۔ تاکہ ماقبل میں جو بات معلوم نہیں ہوسکی وہ اس قاعدہ سے معلوم ہوجائے یعنی شئی کا حکم کے لئے سبب ہونا معلوم ہوگا حکم کی اس کیطرف نسبت کرنے سے اور اس کے ساتھ متعلق کرنے سے، پس منسوب الیہ اور متعلق بہ منسوب اور متعلق کا سبب ہوگا۔ کیونکہ ایک شئی کے دوسری شئی کیطرف منسوب ہونے اور ایک شئی کے دوسری شئی سے متعلق ہونے میں ایک عام قاعدہ یہ ہے کہ شئی مضاف اور مضاف الیہ کیلئے سبب ہوتی ہے اور اس سے حادث ہوتی ہے جیسے کہا جاتا ہے کسب فلاں۔ مگر اس وقت اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کبھی کبھی تم شرط کیطرف اضافت کرتے ہو۔ لہٰذا یہ قاعدہ مذکورہ بالا مطرد کیسے ہوسکتا ہے۔ تو مصنف نے اس کے جواب میں فرمایا کہ البتہ شرط کیطرف جو چیز مضاف ہوتی ہے وہ مجازاً ہوتی ہے۔ جیسے صدقۂ فطر اور حج اسلام۔ کیونکہ فطر اور وہ یوم عید ہے صدقۂ فطر کے لئے شرط ہے۔ اور سبب اس کا وہ افراد ہیں جن کی یہ شخص کفالت کرتا ہے اور ان کا وہ ولی ہے۔ اور صدقۂ فطر دونوں کیطرف منسوب ہوتا ہے۔ ایسے ہی حج اسلام ادا کرنے کی شرط ہے اور بیت اللہ شریف اس کا سبب ہے اور حج دونوں ہی کیطرف منسوب ہوتا ہے۔

تشریح

معاملات اور عبادات کے اسباب اور ان کے مسببات کا بیان لف ونشر مرتب کے بطور پورا ہوگیا ہے۔ اب عقوبات، حدود، کفارات اور ان کے اسباب کہ جنکی جانب قتل، زنا، سرقہ وغیرہ منسوب ہیں اور ان امور کے اسباب جو حظر اور اباحت کے درمیان دائر ہیں ان کا بیان ابھی باقی ہے۔ عقوبات کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ حدود سے عام ہیں اس لئے کہ عقوبات قصاص کو بھی شامل ہے اور کفارہ ایک دوسری نوع ہے۔ لہٰذا قصاص کا سبب قتل عمد ہے، اور حد زنا کا سبب زناکاری ہے اور قطع ید کا سبب مال کی چوری ہے اس کو حد سرقہ بھی کہتے ہیں اور کفارہ کا سبب وہ امر ہے جو اباحت اور ممانعت کے درمیان دائر ہے۔

قولہٗ فالعقوبات الخ۔ شارح نے کہا عقوبات حدود سے عام ہیں کیونکہ عقوبات قصاص کو بھی شامل ہیں۔ اور کفارہ مستقل ایک نوع ہے۔ پس قصاص کا سبب قتل عمد ہے، اور حدِ زنا کا سبب خود زنا ہی ہے، اور قطع ید الانسان کے ہاتھ کاٹنے کی سزا سرقہ (چوری) ہے۔ جس کو اصطلاح میں حدِ سرقہ کہا جاتا ہے۔ اور کفارہ کا سبب وہ چیز ہے جو اباحت اور حظر کے درمیان دائر ہے کیونکہ کفارہ جبکہ عبادۃ اور عقوبت دونوں کے درمیان دائر ہے تو اس کے سبب کے لئے ضروری ہے کہ وہ بھی اباحت اور حظر کے درمیان دائر ہو تاکہ کفارہ میں جو عبادت ہے وہ صفتِ اباحت کی جانب منسوب ہوجائے اور جو عقوبت ہے وہ حظر کی صفت کیجانب مضاف ہوجائے

قولہ کالقتل خطاءً الخ۔ جیسے قتل خطا کی صورت میں۔ اسوجہ سے کہ یہ قتل ظاہری صورت کے اعتبار سے کسی کی جانب تیر پھینکا گیا ہے۔ اور کسی شکاری جانور کی جانب تیر چلانا اور اس کا شکار کرنا شرعاً مباح ہے مگر اس میں یعنی شکاری جانور کی جانب تیر کے پھینکنے میں تھوڑی سی چوک بھی ہو گئی ہے اور اطمینان، ہوشمندی اور احتیاط کے خلاف بھی حرکت صادر ہوئی ہے، اس لئے ایک ممنوع چیز کا ارتکاب لازم آگیا ہے یعنی تھوڑی بے احتیاطی کیوجہ سے ممنوع چیز کا ارتکاب لازم آگیا ہے کیونکہ شکار کی جانب پھینکا جانیوالا تیر اس بے احتیاطی اور بے خبری کی کی بناء پر آدمی کے لگ گیا اور اس کو ہلاک کر ڈالا ہے لہٰذا اس قتل میں کفارہ لازم آئے گا۔

قولہ والافطار عمداً فی رمضان الخ۔ ماتن نے کہا اور رمضان کے مہینہ میں قصداً کھا پی لینا۔ تو اس کے اندر بھی اباحت کی ایک شان پائی جارہی ہے۔ کیونکہ مالک نے اپنی شئ مملوک کو تناول کیا ہے اس لئے ایک شئ مملوک اپنے مالک کے پاس پہونچ گئی۔ جیسے کہا جاتا ہے "حق بہ حقدار رسید" اور اس عمداً افطار میں دوسری شان محظور ہونیکی بھی پائی جاتی ہے یعنی صوم مشروع میں جنایت کا ارتکاب کیا گیا ہے۔ اسی جرم اور جنایت کی بناء پر یہ افطار اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ کفارہ کا سبب بن جائے۔

قولہ وانما یعرف السبب الخ۔ ماتن نے اسباب کو تفصیل سے بیان کرنے کے بعد ایک قاعدہ اس جگہ بیان کیا ہے تاکہ اس قاعدہ کی روشنی میں سبب سے متعلق جو باتیں ابتک سابقہ بیان سے معلوم نہ ہو سکیں معلوم ہو جائیں۔ یعنی یہ معلوم ہو جائے کہ کوئی چیز حکم کا سبب کیسے اور کس طرح بنتی ہے۔ اور اول تو حکم کو اس چیز کی جانب مضاف کر دیا جاتا ہے جیسا کہ اوپر کی مثالوں سے ظاہر ہے۔ جیسے زنا حد زنا کا سبب ہے، اور سرقہ حد سرقہ کا سبب، افطار صوم رمضان کفارۂ صوم کا سبب ہے۔ مضاف کرنے کے بعد اس حکم کو اس سبب سے متعلق کر دیا جاتا ہے تو اس منسوب اور منسوب الیہ میں سے یہی منسوب الیہ اور متعلق بھی تو سبب ہوا کرتا ہے۔ اور جو منسوب ہوتا ہے اس کو حکم کہا جاتا ہے اور متعلق بھی اس کا نام رکھا جاتا ہے۔

قولہ لان الاصل فی اضافۃ الشئ الخ۔ اس لئے کہ ایک چیز کی اضافت دوسری چیز کی جانب کرنے اور اس کے ساتھ متعلق کرنے میں اصل یہ ہے کہ وہ شئ اس شئ کا مسبب ہو یعنی مضاف الیہ اور متعلق ہو تو مسبب اور حکم ہوتا ہے اور اضافت کی جانے والی چیز اور جس کو متعلق کیا جاتا ہے وہ اس کا سبب ہوا کرتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کسبِ فلانٍ فلاں نے یہ کام کیا ہے اور یہ فلاں کا فعل ہے۔

اعتراض:۔ مذکورہ اصول پر شارح نے ایک اعتراض وارد فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا احناف پر اس قاعدہ کے بیان پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ اے احناف تم حکم کو شرط کی جانب بھی مضاف کر دیتے ہو تو تمہارا بیان کردہ قاعدہ مطرد کیونکر ہوگا۔ یعنی سبب اور شرط میں فرق باقی نہ رہ گیا۔

جواب:۔ مذکورہ اعتراض کے جواب میں ماتن نے فرمایا کہ حکم کی اضافت شرط کی جانب حقیقۃً نہیں کی جاتی محض مجازاً اس کی اضافت شرط کی جانب کر دی جاتی ہے۔ جیسے صدقۃ الفطر میں صدقۂ فطر کے وجوب کا

سبب حقیقۃً وہ افراد ہیں جن کی کفالت مالدار کے ذمہ ہو، مگر اس صدقہ کو بھی مجازاً فطر یعنی شرط کی جانب اضافت کر دی گئی ہے۔ کیونکہ فطر شرط ہے وجوب صدقۂ فطر کے لئے۔

اسی طرح حجۃ الاسلام (اسلام کا حج) تو حج ایک حکم ہے جس کو اسلام کا مضاف الیہ بنایا جاتا ہے۔ یہ اضافت بھی مجازاً ہی کی گئی ہے۔ اس لئے کہ حج کے وجوب کے لئے اسلام کا ہونا شرط ہے اسی کو شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا۔

قولہ فان الفطر الخ۔ اس لئے کہ فطر یعنی یوم عید صدقہ کے وجوب کے لئے شرط ہے اور اس کے وجوب کا سبب وہ افراد ہیں جن کی مالدار کفالت اور مؤنت کرتا ہے اور وہ ان کا سرپرست ہے مگر صدقہ دونوں کی جانب مضاف ہوتا ہے ـــــ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

سُبحانَ رَبّكَ رَبّ العِزّة عمّا يصفون وسلامٌ على المرسلين والحمد لله رب العٰلمين

تمت بالخیر